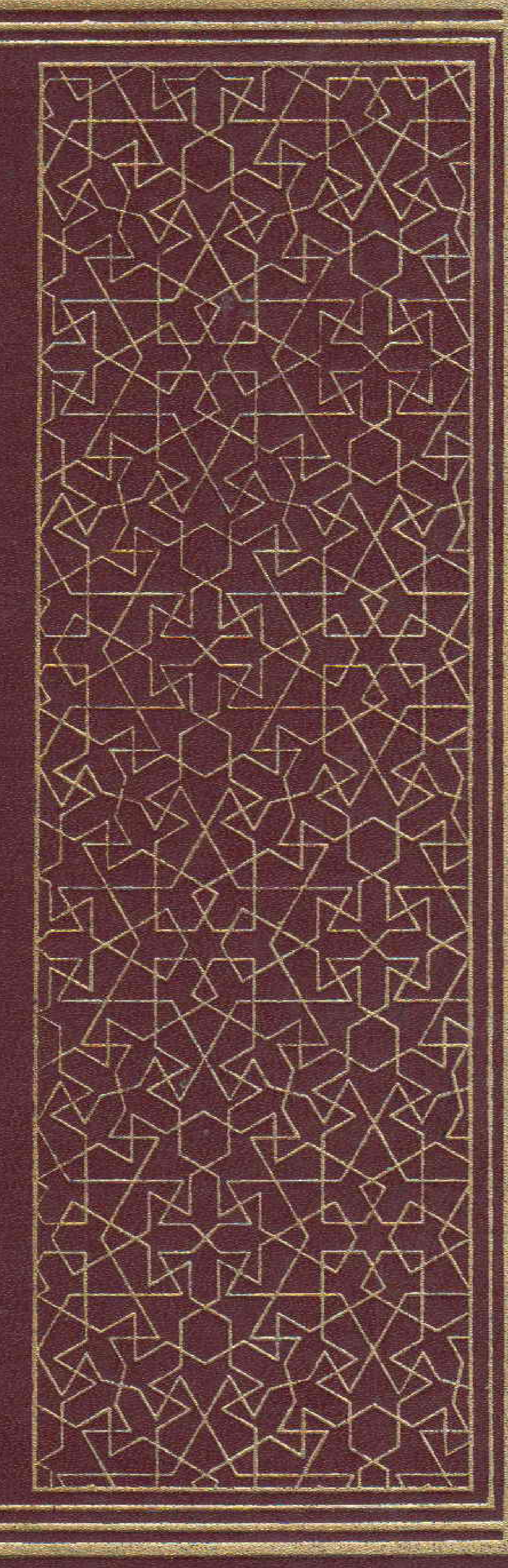


بداية الفلسفة الإسلامية

تأليف
العلامة الحجة
السيد ابراهيم الموسوي الزنجاني

مؤسسة الوفاء
بيروت - لبنان

بـدايـة
الفلسفة الإسلامية

بداية
الفلسفة الإسلاميّة

تأليف
العلاّمة الحجّة
السيّد ابراهيم الموسوي الزنجاني



مؤسسة الوفاء
بيروت - لبنان

١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م

مؤسســـة الوفـــاء ـ صندوق البريد : ١٤٥٧ هاتــف : ٣٨٦٨٦٨ ـ بيـــروت

الإهـــداء

- إلى إلاهيات الجامعات الإسلامية .
- إلى إلاهيات جامعة طهران .
- إلى أساتذة الفلاسفة .
- إلى الشبان المؤمنين المحصلين الذين يؤمنون بالله ويحاربون اللادينية والمادية والشيوعية

أقدم كتابي هذا

ابراهيم الموسوي الزنجاني

النجف الأشرف

بســـم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيّدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم لا سيما ابن عمه سيّد الأوصياء منار الحكمة وإمام العارفين علي بن أبي طالب .

أما بعد لمّا أكرم الله عليّ بالتوفيق لإتمام كتاب بداية الفلسفة الإسلامية ، شرعت بكتابة رسالة المنطق اختصاراً حاوياً على مقدمة ومقاصد .

مقـــدمة

في تعريف المنطق ومؤلف المنطق والحاجة اليه

خلق الله تعالى الإنسان مفطوراً على النطق وجعل اللسان آلة ينطق بها ولكن مع ذلك يحتاج إلى ما يقوِّم نطقه ويُصلحه ليكون كلامه على طبق اللغة التي يتعلمها من ناحية هيئات الألفاظ وموادها فيحتاج أولاً إلى الاستاذ الكامل والمدرب الحاذق الذي يعوِّده على ممارستها وثانياً إلى قانون ليرجع إليه ويعصم لسانه من الخطأ وذلك هو النحو والصرف . وكذلك خلق الله ذا قوة التفكير بما منحه من قوة عاقلة مفكرة ، ولكن مع ذلك نجده كثير الخطأ في أفكاره فيحسب ما ليس بعلة علة وما ليس ببرهان برهاناً ، وقد يعتقد بأنه فاسد من مقدمات فاسدة فهو إذن بحاجة إلى من يفتح أفكاره ويرشده إلى طريق الانتاج الصحيح ويدربه على تنظيم أفكاره وتعديلها ، وقد ذكروا أن علم المنطق هو الأداة التي يستعين بها الإنسان على العصمة من الخطأ .

مؤلف المنطق

كان أرسطو من فلاسفة اليونان وكان رجلاً إلهياً هو الذي دوّن المنطق ، ولذا قال السبزواري : ألفه الحكيم أرسطاطاليس بأمر الأسكندر الرومي وأنفق لمؤلفه خمسمائة ألف دينار تقديراً لخدماته . وقد نقل الشيخ الرئيس في آخر منطق الشفاء أنه قال قال أرسطو : إنا ما ورثنا عمن تقدَّمنا من الأقيسة إلا ضوابط غير مفصلة ، وأما تفصيلها وإفراد كل قياس بشروطه وأقسامه وتميز المنتج عن العقيم ، إلى غير ذلك من الأحكام ،

فهو أمر قد كدرنا فيه أنفسنا وأسهرنا أعيننا حتى استقام على هذا الأمر . فإن وقع لأحد ممن يأتي بعدنا فيه زيادة أو إصلاح فليصلحه ، أو خلل فليسده ، فقال الشيخ الرئيس : انظروا معاشر المتعلمين ، هل أتى أحدٌ بعده زاد عليه أو أظهر فيه قصوراً أو اخذ عليه مأخذاً مع طول المدة وبُعد العهد ، بل كان ما ذكره هو التام الكامل والميزان الصحيح والحق الصريح . انتهى كلامه .

تعريف علم المنطق

عرّفوا علم المنطق بأنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر ، وليس كل من تعلّم المنطق عُصم عن الخطأ في الفكر ، بل لا بد من مراعاة القواعد وملاحظتها عند الحاجة .

تعريف العلم

العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ، وهو العلم الحصولي ، وأما العلم الحضوري فهو عين المعلوم كعلم النفس بذاته وكعلم المجرد بذاته .

موضوع المنطق المتحرف والحجة المركبان من معلومين : التصور والتصديق

العلم إن كان اعتقاداً بالنسبة الثبوتية كالاعتقاد بأن زيداً قائم أو السلبية كالاعتقاد بأن زيداً ليس بقائم فتصديق وإلا فتصوّر كتصوّر زيد وعمر وبكر بدون النسبة ، ثم بماذا يتعلق التصديق والتصور ، وليس للتصديق إلا مورد واحد يتعلق به وهو النسبة في الجملة الخبرية عند الحكم والاعتقاد بمطابقتها للواقع أو عدم مطابقتها . وأما التصور فيتعلق بأمور أربعة : المفرد والنسبة من الخبر عند الشك فيها والنسبة من الانشاء والمركب الناقص .

العلم ضروري ونظري

ينقسم العلم بكلا قسميه التصور والتصديق ، إلى قسمين : أحدهما الضروري ويسمى أيضاً البديهي ، وهو ما لا يحتاج في حصوله إلى كسب ونظر وفكر كتصوُّر الإنسان لمفهوم الوجود والعدم ومفهوم الشيء ، وهذا من التصور ، وأما التصديق الضروري كتصديقنا بأن الكل أعظم من الجزء وبأن الشمس طالعة والواحد نصف الاثنين .

وأما النظري فهو ما يحتاج حصوله الى كسب ونظر وفكر كتصورنا لحقيقة الروح والنفس والكهرباء وحقيقة الملك والجن ، وكتصديقنا بأن الأرض ساكنة أو متحركة حول نفسها وحول الشمس ، ويسمى أيضاً الكسبي .

الحاجة الى مباحث الألفاظ

لا شك أن المنطقي لا يتعلق غرضه الأصلي إلا بنفس المعاني ، ولكنه لا يتغير عن البحث عن احوال الألفاظ توصلاً إلى المعاني ، لأنه من الواضح أن التفاهم مع الناس ، ونقل الأفكار بينهم لا يكون غالباً إلا بتوسط لغة من اللغات ، ولذا وقع اختلاف اللغة في العالم خمسة آلاف لغة .

فلازم للفيلسوف المنطقي ان ينظر اللفظ بوجه مطلق ومن الإفادة والاستفادة يلزم لفظ شارح مراده

أقسام الوجود

إعلم أن للأشياء أربعة وجودات : وجودان حقيقيان ووجودان اعتباريان جعليان .

الأول : الوجود الخارجي ، كوجودك ، ووجود الاشياء التي حولك من أفراد الإنسان والحيوان والشجر والحجر والشمس والقمر والنجوم والجبال ، إلى غير ذلك من الوجودات الخارجية التي لا حصر لها .

الثاني : الوجود الذهني ، وهو علمنا بالأشياء الخارجية وغيرها ، وأن للانسان قوة تنطبع فيها صور الأشياء ، وهذه القوة تسمى الذهن ، والانطباع فيها يسمى الوجود الذهني الذي هو العلم .

وهذان الوجودان هما الوجودان الحقيقيان ، لأنهما ليسا بوضع واضع ولا بأعتبار معتبر .

الثالث : الوجود اللفظي ، وبيانه ان الإنسان لما كان اجتماعياً بالطبع ومضطراً للتعامل والتفاهم مع باقي افراد نوعه ، فإنه محتاج الى نقل افكاره إلى الغير وفهم أفكار الغير . والطريقة الأولية للتفهم هي أن يحضر الأشياء الخارجية بنفسها ليحس بها الغير بإحدى الحواس فيدركها ، ولكن هذه الطريقة من التفهم تكلفه كثيراً من العناء ، بل لا يمكن إحضارها إلا بنبي أو ولي من أولياء الله تعالى .

وقد ألهم الله تعالى الإنسان طريقة سهلة سريعة في التفهيم ، بأن منحه قوة على الكلام والنطق بتقاطع الحروف ليؤلف منها الألفاظ . وبمرور الزمن دعت الانسان الحاجة ، وهي أمّ الاختراع ، إلى أن يضع لكل معنى يعرفه ويحتاج إلى التوضيح عنه لفظاً خاصاً ليحضر المعاني بدلاً من إحضارها بنفسها .

الرابع : الوجود الكتبي .

تعريف الدلالة

إذا سمعت طرقة على بابك ينتقل ذهنك ولا شك إلى أن شخصاً على الباب يدعوك ، وليس ذلك إلا لأن هذه الطرقة كشفت عن وجود شخص يدعوك ، وإن شئت قلت انها دلّت على وجوده . إذن فطرقة الباب (دالّ) ووجود الشخص الداعي (مدلول) .

اقسام الدلالة

تنقسم الدلالة الى ثلاثة أقسام : الدلالة العقلية، الدلالة الطبيعية والدلالة الوضعية .

١ ـ الدلالة العقلية : وهي فيما إذا كان بين الدال والمدلول ملازمة ذاتية في وجودهما الخارجي كالأثر والمؤثر ، فإذا علم الانسان مثلاً ان ضوء الصباح أثر لطلوع الشمس ورأى الضوء على الجدار ينتقل ذهنه إلى طلوع الشمس قطعاً فيكون ضوء الصبح دالاً على الشمس دلالة عقلية ومثله اذا سمعنا صوت يتكلم من وراء الجدار فعلمنا بوجود متكلم ما .

٢ ـ الدلالة الطبيعية : وهي فيما إذا كانت الملازمة بين الشيئين ملازمة طبيعية أعني التي يقتضيها طبع الإنسان مثل (آخ) عند الحسّ بالألم (وآه) عند التوجع (وأُف) عند التأسف .

٣ ـ الدلالة الوضعية : وهي فيما إذا كانت الملازمة بين اثنين تنشأ من الاصطلاح على أن يكون احدهما دليلاً على وجود الثاني وهي على قسمين : الأول إذا كان الدال الموضوع غير لفظ كالاشارات والخطوط . والثاني الدلالة اللفظية إذا كان الدال الموضوع لفظاً وهي كون اللفظ بحالة تنشأ من العلم بصدوره من المتكلم العلم بالمعنى المقصود به .

أقسام الدلالة اللفظية

تنقسم الدلالة اللفظية إلى ثلاثة أقسام : مطابق ، وتضمن ، والتزام .

١ ـ المطابقة : هو أن يدل اللفظ على تمام معناه الموضوع له ويطابقه كدلالة لفظ الكتاب على تمام معناه وكدلالة لفظ الانسان على تمام معناه وهو الحيوان الناطق ، وتسمى حينئذٍ المطابقية لتطابق اللفظ والمعنى وهي الأصل في الألفاظ .

٢ ـ التضمن : بأن يدل اللفظ على جزء معناه كدلالة لفظ الإنسان على الحيوان وحده أو الناطق وحده وتسمى هذه الدلالة (التضمنية) وهي فرع الدلالة المطابقية .

٣ـ الالتزام : بأن يدل اللفظ على معنى خارج عن معناه الموضوع له لازم له كالجود بالنسبة إلى الحاتم ويلزمهما المطابقة لأن دلالة التضمن والالتزام فرع الدلالة على المطابقة ولا عكس إذ يمكن أن يكون للفظ معنى بسيط لا جزء له ولا لازم له فيتحقق المطابقة بدون التضمن والالتزام .

الكلي والجزئي

يدرك الانسان مفهوم الموجودات التي يسمّي بها مثل : علي هذا الكتاب ، هذا القلم ، كربلاء والنجف ومكة وغيرذلك من الموجودات الخارجية . وإذا تأملها يجد كل واحد لا يصدق على فرد آخر وهذا هو المفهوم الجزئي ويعرّف بأنه المفهوم الذي يمتنع صدقه على اكثر من واحد .

والكلي هو المفهوم الذي لا يمتنع صدقه على اكثر من واحد مثل مفهوم إنسان وحيوان ومعدن وأبيض وعالم وجاهل وتارة مصداقة موجود في الخارج مثل زيد وعمرو وخالد واخرى مصداقة وأفراده ليس بموجود كجبل من ياقوت وبحر من زئبق .

الفرق بين المفهوم والمصداق

المفهوم نفس المعنى بما هو أي نفس الصورة الزمنية المنتزعة من حقائق الأشياء والمصداق ما ينطبق عليه المفهوم .

المتواطىء والمشكك

ينقسم الكلي إلى المتواطىء والمشكك إذا لاحظت كلياً مثل الانسان والحيوان فإن كان صدق المفهوم على أفراده بالسوية يسمى متواطياً مثل قولنا الانسان حيوان ناطق وإن لم يكن صدق المفهوم على الأفراد مساوياً بل بالتفاوت كالوجود يسمى مشككاً .

الحمل ينقسم الى قسمين الأول أن يتحد الموضوع والمحمول مفهوماً وماهية ويختلفا بنوع من الاعتبار كالاختلاف بالإجمال والتفصيل من قولنا الانسان حيوان ناطق فإن الحد

عين المحدود مفهوماً وإنما يختلفان بالإجمال والتفصيل ويسمى الحمل الأولي الذاتي .
وثانيهما أن يختلف أمران مفهوما ويتحدا وجوداً كقولنا الانسان ضاحك وزيد قائم ويسمى بالجمل الشائع الصناعي .

النسب الأربع

أعلم أن كل معنى إذا نسب الى معنى آخر يغايره ويباينه مفهوماً فأما أن يشارك كل منهما في تمام أفرادهما وهما المتساويان مثل قولنا كل إنسان ناطق وكل ناطق إنسان . وإما أن يشارك كل منهما في بعض أفراد الآخر وهما اللذان بينهما نسبة العموم والخصوص من وجه كقولنا بعض الحيوان أبيض كالفرس الأبيض هذا وجه الاجتماع وبعض الأبيض ليس بحيوان كالحجر الابيض وبعض الحيوان ليس بأبيض كالفرس الأسود . وإما أن يشارك احدهما الآخر في جميع افراده دون العكس وهما اللذان بينهما نسبة العموم والخصوص مطلقاً كقولنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان ليس بإنسان كالإبل . وإما أن لا يشارك احدهما الآخر وهما المتباينان كقولنا لا شيء من الانسان بحجر ولا شيء من الحجر بإنسان .

النسب بين نقيضي الكليين

كل كليين بينهما إحدى النسب الأربع لا بد أن يكون بين نقضهما أيضاً نسبة من النسب كقولنا كل إنسان ناطق أي أنه إذا كان الانسان يساوي الناطق فإن لا إنسان يساوي لا ناطق أيضاً مثل كل لا انسان لا ناطق وكل لا ناطق لا انسان والبرهان عليه أنه إذا لو صدق لا انسان على شيء بدون لا ناطق يصدق مع عين الآخر ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين فيصدق عين الآخر بدون عين الأول لامتناع اجتماع النقيضين وهذا يرفع التساوي بين العينين وهذا خلف .

نقيضا الأعم والأخص مطلقاً
بينهما عموم وخصوص مطلقاً

ولكن على العكس أي نقيض الأعم أخص ونقيض الأخص أعم ، كالإنسان والحيوان ، فإن لا إنسان أعم مطلقاً من لا حيوان لأن لا إنسان يصدق على كل لا حيوان ولا عكس ، فإن الفرس والقرد والطير وغيرها يصدق عليها لا إنسان وهي من الحيوانات .

نقيضا الأعم والأخص من وجه
يتباينان تبايناً جزئياً كالمتباينين

معنى التباين الجزئي : عدم الاجتماع في بعض الموارد مع غض النظر عن الموارد الأخرى سواء كانا يجتمعان فيها أولا ، فيعمّ التباين الكلي والعموم اوالخصوص من وجه . فالمقصود انهما في بعض الأمثلة قد يكونان متباينين تبايناً كلياً ، وفي البعض الآخر قد يكون بينهما عموم وخصوص من وجه . والأول مثل الحيوان واللاإنسان ، فإن بينهما عموماً وخصوصاً من وجه لأنهما يجتمعان في الفرس ، ويفترق الحيوان عن اللاإنسان في الإنسان ، ويفترق اللاإنسان عن الحيوان في الحجر .

ومثال التباين الجزئي كقولنا الطير والأسود ، فإن نقيضهما لا طير ولا أسود ، وبينهما عموم وخصوص من وجه أيضاً لأنهما يجتمعان في القرطاس ، ويفترق لا طير في الثوب الاسود ، ويفترق لا أسود في الحمام الأبيض .

والجامع بين العموم من وجه وبين التباين الكلي هو التباين الجزئي كما ذكر .

المقصد الأول

وفيه امور : الكليات الخمسة ، الكلي : ذاتي ، وعرضي ، الذاتي : نوع وجنس وفصل ، والعرضي : خاص وعام . وإليك تعريف كل واحد منها وبيان ذلك :

الأمر الأول : الكليات الخمسة

إن الكلي إما ذاتي وهو الذي يدخل في حقيقة جزئياته كالحيوان بالنسبة الى الإنسان والفرس ، وذاتي الشيء لا يعلل ، وإما عرضي وهو الذي يخالفه ولا يدخل في حقيقة جزئياته كالضاحك بالنسبة إلى الإنسان .

والذاتي إما مقول في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان والفرس وهو الجنس ، ويعرّف بأنه كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو ، مثلاً إذا سئل سائل : الإنسان والفرس ما هو ؟ فيقال في جوابه حيوان . وإما مقول في جواب ما هو بحسب الشركة والخصوصية كالإنسان بالنسبة إلى زيد وعمرو وبكر وخالد وغيرهم وهو النوع ويُرسم بأن النوع كلي مقول على كثيرين مختلفين بالعدد دون الحقيقة في جواب ما هو .

تعريف الفصل

وهو غير مقول في جواب ما هو بل مقول في جواب أي شيء هو في ذاته ، وهو الذي يميز الشيء عما يشاركه في الجنس كالناطق بالنسبة الى الإنسان ، وهو ثالث الكليات .

ومن هذا يتضح أن الفصل جزء من مفهوم الماهية ، ولكنه الجزء المختص بها الذي يميزها عن جميع ماعداها ، كما أن الجنس جزءها المشترك الذي يكون جزءاً للماهيات الأخرى .

الأمر الثاني : أقسام النوع

يقسم النوع إلى : حقيقي وإضافي ، والجنس الى قريب وبعيد ومتوسط ، والنوع الإضافي إلى عالٍ وسافل ومتوسط ، والفصل الى قريب وبعيد مقوّم ومقسّم .

لفظ النوع مشترك بين معنيين : أحدهما الحقيقي وهو أحد الكليات كما سبق ، وثانيهما الإضافي والمقصود به الكلي الذي فوقه جنس ، فهو نوع بالإضافة إلى الجنس الذي فوقه سواء كان نوعاً حقيقياً أو لم يكن كالإنسان بالإضافة الى جنسه وهو الحيوان ، وكالحيوان بالإضافة الى جنسه وهو الجسم النامي وكالجسم النامي بالإضافة إلى الجسم المطلق ، وكالجسم المطلق بالإضافة إلى الجوهر .

فإذا ذهبت بها متصاعداً من الإنسان فمبدؤ ها النوع وهو الإنسان في المثال ، وبعده الجنس الأدنى الذي هو مبدأ سلسلة الأجناس ، ويسمى الجنس القريب لأنه أقربها إلى النوع ، ويسمى أيضاً الجنس السافل وهو الحيوان في المثال .

ثم هذا الجنس فوقه جنس وفوقه أيضاً جنس أعلى حتى تنتهي إلى الجنس الذي فوقه جنس ويسمى الجنس البعيد والجنس العالي وجنس الأجناس وهو الجوهر في المثال .

أما ما بين السافل والعالي فيسمى الجنس المتوسط ، ويسمى بعيداً أيضاً كالجسم المطلق والجسم النامي ، فالجنس على هذا قريب وبعيد ومتوسط أو سافل وعالٍ ومتوسط .

وإذا ذهبت في السلسلة متنازلاً مبتدئاً من جنس الأجناس إلى ما دونه حتى تنتهي إلى النوع الذي ليس تحته نوع ، فما كان بعد جنس الأجناس يسمى النوع العالي ، وهو مبدأ سلسلة الأنواع الإضافية وهو الجسم المطلق في المثال ، وأخيرها أي منتهى السلسلة يسمى نوع الأنواع أو النوع السافل ، وهو الإنسان في المثال ، أما ما يقع بين العالي

والسافل فهو المتوسط كالحيوان والجسم النامي ، فالجسم النامي جنس متوسط ونوع متوسط . إذن النوع الإضافي عالٍ ومتوسط وسافل .

الذاتي والعرضي

الذاتي هو المحمول الذي تتقوّم ذات الموضوع به غير خارج عنها ، ونعني بما تتقوم ذات الموضوع به ان ماهية الموضوع لا تتحقق إلا به ، فهو قوامها سواء كان هو نفس الماهية كالإنسان المحمول على زيد وعمرو ، أو كان جزءاً منها كالحيوان المحمول على الانسان أو الناطق المحمول عليه ، فإن نفس الماهية أو جزءها يسمى ذاتياً . وعليه فالذاتي يعمّ النوع والجنس والفصل ، لأن النوع نفس الماهية الداخلة في ذات الأفراد والجنس والفصل جزءان داخلان في ذاتها .

وأما العرضي فإما أن يمتنع انفكاكه عن الماهية وهو العرض اللازم كالضاحك بالنسبة إلى الانسان ويسمى الخاصة أيضاً وأما لا يمتنع انفكاكه وهو العرض المفارق ، وبعبارة أخرى العرض إما أن يختص بموضوعه الذي حمل عليه أي لا يعرض لغيره فهو سواء كانت مساوية لموضوعها كالضاحك بالنسبة الى الانسان أو كانت مختصة ببعض أفراده كالشاعر والمجتهد والخطيب وأما أن يعرض لغير موضوعه أيضاً لا يختص به فهو العرض العام كالماشي بالقياس الى الإنسان .

وتعريف العرض العام بأنه كلي يقال على أفراد مختلفة الحقائق قولاً عرضياً كالانسان والفرس والحمار بالنسبة الى الماشي وهو العرض العام .

العرض دائم وسريع الزوال

الدائم كوصف الشمس بالحركة وسريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل والخوف وبطيء الزوال كالشباب للانسان .

الأمر الثالث : أقسام الكلي

اذا قيل الانسان مثلاً فهنا ثلاثة أشياء ذات الانسان بما هو انسان ومفهوم الكلي بما هو كلي وهو كلي منطقي ومعروض هذا المفهوم كلي طبيعي ويقصد به طبيعة الشر بما هي والكلي الطبيعي موجود في الخارج بوجود افراده والعارض والمعروض كالانسان الكلي والحيوان الكلي كلي عقلي ، وقس عليه في جميع الكليات مثلاً مفهوم النوع وهو النوعية نوع منطقي والانسان نوع مثلاً طبيعي والجموع نوع عقلي .

الأمر الرابع : في المعرّف والحد التام والناقص

ذكرنا في المقدمة أن المقصود في هذا الفن هو البحث عن المعرف والحجة ، والمعرف إما أن يكون مشتملاً على الجنس القريب والفصل القريب فيسمى الحد التام مثل الإنسان حيوان ناطق لأن الحد عين المحدود وامتياز الانسان عن جميع ما عداه وبهذا لم يجز أن يكون المعرف أعم لأن الأعم لا يعرف الشيء لا بكنه ولا بوجه يمتاز عن جميع ما عداه كالحيوان في تعريف الانسان فإن الحيوان ليس كنه الانسان لأن الانسان هو الحيوان مع الناطق ولا يميز الانسان عن جميع ما عداه لأن بعض الحيوان هو الفرس وكذا الحال في الأعم من وجه ، وكذا يجب ان يكون المعرف بالكسر أعرف من المعرف ولا يكون مبايناً أيضاً ، وأما أن يكون مشتملاً على الجنس القريب والخاصة يسمى رسماً تاماً كقولنا : الانسان حيوان ضاحك .

شروط التعريف

قد عُلم مما تقدم أن الغرض من التعريف تفهيم مفهوم المعرَّف بالفتح وتمييزه عما عداه ، ولا يحصل هذا الغرض إلا بشروط خمسة ، الأول : ان يكون المعرِف بالكسر مساوياً للمعرَف بالفتح في الصدق ، أي يجب ان يكون المعرف بالكسر مانعاً جامعاً للأفراد . الثاني : أن يكون المعرف بالكسر أجلى مفهوماً . الثالث : ان لا يكون المعرف

بالكسر عين المعرف بالفتح في المفهوم . الرابع : ان يكون خالياً من الدور . الخامس أن تكون الألفاظ المستعملة في التعريف صريحة واضحة لا إبهام فيها

المقصد الثاني

في التصديق ، وفيه مباحث

المبحث الأول

القضية قول يصحُّ أن يقال لقائله أنه صادق فيه أو كاذب فيه وهي إما حملية كقولنا زيد كاتب ، وإما شرطية متصلة كقولنا إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، وإما منفصلة كقولنا العدد إما أن يكون زوجاً أو فرداً .

والجزء الأول من الحملية يسمى موضوعاً والثاني محمولاً ، والجزء الأول من الشرطية يسمى مقدماً والثاني تالياً ، والنسبة بينهما تسمى رابطة . فكل قضية مركبة من اجزاء ثلاثة المحمول والموضوع والنسبة ، وفي الشرطية المقدم والتالي والنسبة .

المبحث الثاني : أقسام القضية

تنقسم القضية الحملية باعتبار الموضوع إلى شخصية كقولنا : محمد رسول الله الكعبة قبلة المسلمين ، علي بن أبي طالب الإمام الأول ، وإلى طبيعية مثل : الإنسان نوع ، الناطق فصل ، الحيوان جنس ، وإنما سميت طبيعية لأن الحكم فيها على نفس الطبيعة من حيث هي كلية ، وإلى كلية إذا كان الحكم بملاحظة أفراده ، ولكن كمية افراده مبنية في القضية إما جميعاً أو بعضاً ، فالقضية تسمى محصورة مثال الأول : كل إمام معصوم ، وكل ماء طاهر ، وكل ربا حرام ، ومثال الثاني : بعض الحيوان إنسان ،

وبعض الناس يكذبون ، وإلى قضية مهملة مثل : الإنسان في خسر ، ورئيس القوم خادمهم .

ولا إعتبار إلا بالمحصورات ؛ لأن القضايا المعتبرة التي يبحث عنها المنطقي ويعتد بها هي المحصورات دون غيرها . أما الشخصية فلأن مسائل المنطق قوانين عامة فلا شأن لها في القضايا الشخصية التي لا عموم فيها ، وكذا المهملة .

إذن ، فالقضايا المعتبرة في العلوم أربعة : الموجبة الكلية وسورها الكل وجميع وعامة وكافة ولام الاستغراق ، وسور السالبة الكلية لا شيء ـ لا واحد ـ النكرة في سياق النفي ، وسور السالبة الجزئية ليس بعض وبعض ليس ، وسور الموجبة الجزئية بعض ، واحد ، قليل ، ربما وقلّما مما يدلُّ على ثبوت المحمول لبعض أفراد الموضوع .

في بعض احكام الموضوع

وجود الموضوع في القضية الموجبة لازم ، لأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ، فإن كان الإيجاب وثبوت المثبت له في الخارج تسمى القضية الخارجية ، وهي التي حكم فيها على افراد موضوعها الموجودة في الخارج محققة مثل : كل مَن في العسكر قُتل وكل دار في البلد هُدمت ، وذهنية إن كان الموضوع في الذهن ، وهي التي حكم فيها على الأفراد الذهنية فقط ، مثل : كل اجتماع النقيضين ، مغاير لاجتماع المثلين وكل جبل ياقوت ممكن .

وحقيقته إن كان الحكم في نفس الأمر ظرفاً لوجود موضوعها ، وهي التي حكم فيها على الأفراد النفس الأمرية محققة كانت أومقدرة ، مثل : كل جسم مركب أو كل جسم متناه .

المبحث الثالث : في الموجهات

مادة القضية :

كل محمول إذا نسب إلى موضوع فالنسبة لا تخلو في الواقع ، ونفس الأمر في إحدى

حالات ثلاث بالحصر العقلي :

١ ـ الوجوب أي الضرورة : ومعناه ضرورة ثبوت المحمول لذات الموضوع ولزومه له على وجه يمتنع سلبه عنه كقولنا : كل إنسان حيوان أو الأربعة زوج ، فإن الإنسان والأربعة في ذاته يجب أن يتصف الإنسان بالحيوانية والأربعة بالزوج .

٢ ـ الامتناع : ومعناه استحالة ثبوت المحمول لذات الموضوع فيجب سلبه عنه كالاجتماع بالنسبة إلى النقيضين كقولنا : اجتماع النقيضين محال ، فإن النقيضين لذاتهما لا يجوز أن يجتمعا .

٣ ـ الإمكان : ومعناه أنه لا يجب ثبوت المحمول لذات الموضوع ولا يمتنع فيجوز الإيجاب والسلب معاً . إن الضرورتين ضرورة الإيجاب وضرورة السلب مسلوبتان معاً ، كقولنا : كل إنسان إنسان بالإمكان،يعني وجود الكتابة وعدمها نسبياً ضروريان للانسان ، ويقال له الإمكان الخاص .

أما الإمكان العام فالمقصود منه ما يقابل إحدى الضرورتين : ضرورة الإيجاب أو السلب .

أمثلة ذلك : الوجوب	الله موجود .
الامتناع	اجتماع النقيضين محال .
الإمكان	كل إنسان كاتب .

جهة القضية :

تقدَّم معنى مادة القضية التي لا تخرج عن إحدى تلك الحالات الثلاث . وللمنطقيين اصطلاح آخر هنا وهو المقصود بالبحث ، وهو قولهم جهة القضية ، والجهة غير المادة ، فإن المقصود بها ما يفهم ويتصور من كيفية النسبة والفرق بينهما مع أن كلاً منهما كيفية النسبة . إن المادة هي تلك النسبة الواقعية في نفس الأمر التي هي إما الوجوب أو الامتناع أو الإمكان ، فقد تفهم وتبين من العبارة وقد لا تفهم ولا تبين . وأما الجهة فهي خصوص ما يفهم ويتصور من كيفية نسبة القضية عند النظر فيها ، فقد تكون المادة للجهة

كقولنا الانسان حيوان بالضرورة ، فإن المادة الواقعية هي الضرورة ، والجهة فيها أيضاً الضرورة ، فقد طابقت في هذا المثال الجهة المادة ، وبعبارة أخرى إن المادة الواقاية قد فهمت وبنيت بنفسها في هذه القضية ، وأما إذا قلت الانسان حيوان بالإمكان ، فإن المادة في هذه القضية هي الضرورة لا تتبدل ، لأن الواقع لا يتبدل بتبدل التعبير ، ولكن الجهة هنا هي الامكان العام ، فإن المفهوم والمتصور من القضية وهو لا يطابق المادة ، ثم ان القضية التي بيّن فيها كيفية النسبة تسمى موجهة بصيغة المفعول ، وما أهمل فيها بيان الكيفية تسمى مطلقة وغير موجهة .

أقسام البسائط

وأهم البسائط ثمان :

١- الضرورية الذاتية مثل كل إنسان حيوان بالضرورة .

٢ ـ المشروطة العامة وهي من قسم الضرورية ، ولكن ضرورتها مشروطة ببقاء عنوان الموضوع ثابتاً لذاته مثل كل كاتب متحرك الأصابع ما دام كاتباً .

٣ ـ الدائمة المطلقة كل فلك متحرك دائماً .

٤ ـ العرفية العامة كل كاتب متحرك الأصابع .

٥ ـ المطلقة العامة كل إنسان ماشٍ بالفعل .

٦ ـ الحينة المطلقة مثل كل طائر خافق الجناحين بالفعل حين هو طائر .

٧ ـ الممكنة العامة كل إنسان كاتب بالإمكان العام .

٨ ـ الحينة الممكنة مثل كل ماشٍ غير مضطرب اليدين بالإمكان العام هو حين هو ماش .

والمركبة وهي ما انحلت الى قضيتين موجهتين بسيطتين احداهما موجبة والأخرى سالبة مثل : كل إنسان كاتب بالإمكان العام لا دائماً أي لا شيء من الانسان بكاتب بالإمكان العام .

المقصد الثالث

في التناقض والعكس

تعريف تناقض القضايا هو عبارة عن اختلاف في القضيتين يقتضي لذاته أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة كقولنا كل إنسان حيوان نقيضه بعض الانسان ليس بحيوان ، شروط التناقض ثمانية .

ولا بدّ لتحقق التناقض بين القضيتين من أتحادهما في أُمور ثمانية واختلافهما في أُمور ثلاثة .

الوحدات الثمانية وهي : ١ ـ وحدة الموضوع ٢ ـ والمحمول ٣ ـ والزمان ٤ ـ والمكان ٥ ـ القوة والفعل ٦ ـ الكل والجزء ٧ ـ الشرط ٨ ـ الإضافة . وبعضهم أضاف إليها وحدة الحمل مثل الجزئي : جزئي بالحمل الأولي ، ولكن كلي بالحمل الثاني الصناعي ، لأن مفهوم الجزئي من مصاديق مفهوم الكلي فإنه يصدق على كثيرين ، أ ما مع الاختلاف يجوز الصدق في جميع المواد فلا تناقض كقولنا : زيد كاتب وعمرو ليس بكاتب ، وزيد كاتب وليس بمنجّم ، والأسود قابض لنور البصر أي بشرط السواد وليس بقابض له بشرط زوال السواد ، وزيد أبٌ لعمرو وليس بأب أي لبكر والزنجي أسود أي بشرته وليس بأسود أي سنه ، والعسل ، حار أي بالقوة وليس بحار بالفعل ، وزيد موجود أي الآن وليس بموجود أي في المستقبل ، وزيد جالس أي في السوق وليس بجالس أي في الدار .

ذكرنا أنه لا بدّ من اختلاف القضيتين المتناقضتين في أمور ثلاثة وهي الكم والكيف والجهة .

اما الاختلاف بالكم والكيف فمعناه أن إحداهما اذا كانت موجبة كانت الأخرى سالبة كقولنا : كل إنسان حيوان نقيضه بعض الانسان ليس بحيوان .

الاختلاف بالجهة

اما الاختلاف بالجهة فأمر يقتضيه طبع التناقض كالاختلاف بالإيجاب والسلب لأن نقيض كل شيء رفعه ، فكما يرفع الإيجاب بالسلب ، والسلب بالإيجاب فلا بدَّ من رفع الجهة بجهة تناقضها .

ولكن الجهة التي ترفع جهة أخرى قد تكون من إحدى الجهات المعروفة فيكون لها نقيض صريح مثل رفع الممكنة العامة بالضرورة وبالعكس ، لأن الامكان هو سلب الضرورة ، وقد لا تكون من الجهات المعروفة التي لها عندنا اسم معروف من باب المثل إذا قلت كل إنسان كاتب بالفعل فنقيضها الصريح أن الانسان لم تثبت له الكتابة كذلك أي بالفعل ، ولا حاجة إلى ذكر تفصيل نقائض الموجبات فراجع إلى المطولات .

غوص في العكس

أعلم أن الباحث في العلوم قد يحتاج للاستدلال لا سيما العلوم العقلية على مطلوبه إلى أن يقيم البرهان على قضية أخرى لها علاقة مع مطلوبه يستنبط من صدقها صدق القضية المطلوبة للملازمة بينهما في الصدق ، وهذه الملازمة واقعة بين كل قضية (وعكسها المستوى) وبينها وبين عكس نقيضها فنبحث عن كلا القسمين .

العكس المستوى وتعريفه

وهو أن يصير الموضوع محمولاً والمحمول موضوعاً مع بقاء الإيجاب والسالب بحالة والصدق والكذب بحالة والموجبة الكلية لا تنعكس كليةً لأنه يصدق قولنا كل إنسان حيوان ولا يصدق كل حيوان إنسان بل تنعكس جزئية لأنا إذا قلنا كل إنسان حيوان يصدق قولنا بعض الحيوان إنسان فإنا نجد شيئاً موصوفاً بالحيوان والانسان فيكون بعض الحيوان إنساناً .

والموجبة الجزئية أيضاً تنعكس إلى موجبة جزئية كقولنا بعض الناطق إنسان تنعكس بعض الانسان ناطق ، والسالبة الكلية تنعكس إلى سالبة كلية ، وذلك واضح فإنه إذا صدق قولنا لا شيء من الانسان بحجر فيصدق ، لا شيء من الحجر بإنسان والسالبة الجزئية لا عكس لها لزوماً لأنه يصدق بعض الحيوان ليس بإنسان ولا يصدق بعض الانسان ليس بحيوان .

عكس النقيض

وبالاقتصار هو تبديل نقيض الطرفين مع بقاء الصدق والكيف ، فالقضية كل كاتب إنسان تحول بعكس النقيض الموافق كما هو طريقة القدماء إلى كل لا إنسان لا كاتب فراجع إلى منطق شرح إشارات الخواجة (ره) .

المقصد الرابع

في القياس والاشكال الأربعة

وأعلم أن أقصى مقصد للمنطقي مباحث الحجة أي مباحث المعلوم التصديقي الذي يستخدم للتوصل إلى معرفة المجهول التصديقي ، أما ما تقدم من الابواب فكلها في الحقيقة مقدمات لهذا المقصد حتى مباحث المعرف ، لأن المعرف إنما يبحث عنه ويستعان به على فهم مفردات القضية من الموضوع والمحمول .

والحجة عند المنطقيين عبارة مما يتألف من قضايا يتجه بها إلى مطلوب يستحصل بها ، وإنما سميت حجة لأنه يحتج بها على الخصم لإثبات المطلوب وتسمى دليلاً أيضاً لأنها تدل على المطلوب .

الطرق العملية للاستدلال

وهي ثلاثة أنواع رئيسية :

١ ـ القياس وهو أن يستخدم الذهن القواعد العامة المسلم بصحتها في الانتقال إلى مطلوبه وهو العمدة في الطرق

٢ ـ (التمثيل) وهو أن ينتقل الذهن من حكم أحد الشيئين إلى الحكم على الآخر بجهة مشتركة بينهما ، ولذا قالوا حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد .

٣ ـ (الاستقراء) وهو أن يدرس الذهن عدة جزئيات فيستنبط منها حكماً عاماً

تعريف القياس

أحسن تعريف عرفه الفيلسوف المنطقي عمر بن المفضل الأبهري وهو من أكابر بلادنا حيث قال القياس قول مؤلف من قضايا ومن أقوال متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر وهو النتيجة مثلاً نقول العالم متغيّر وكل متغير حادث فالعالم حادث .

الاصطلاحات العامة في القياس

لا بدّ أولاً من بيان المصطلحات العامة وهي :

١ ـ (صورة القياس) العالم متغير ، وكل متغير حادث ، فالعالم حادث ، ويقصد بصورة القياس هيئة التأليف الواقع بين القضايا .

٢ ـ (المقدمة) وهي كل قضية تتألف منها صورة القياس والمقدمات تسمى أيضاً مواد القياس .

٣ ـ (المطلوب) وهو القول اللازم من القياس ويسمى مطلوباً عند أخذ الذهن من تأليف المقدمات .

٤ ـ (النتيجة) وهي المطلوب عينه ، ولكن يسمى بها بعد تحصيله من القياس .

٥ ـ (الحدود) وهي الأجزاء الذاتية وهي المحمول والموضوع ولنوضح هذه المصطلحات بالمثال فنقول :

١ ـ شارب الخمر فاسق .

٢ ـ وكل فاسق ترد شهادته .

٣ ـ شارب الخمر ترد شهادته .

تفصيل القياس

وهو أما اقتراني كقولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث فكل جسم حادث ، وأما استثنائي كقولنا إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، لكن الشمس طالعة فالنهار موجود ، لكن النهار ليس بموجود فالشمس ليست بطالعة .

والمكرّر بين مقدمتي القياس أعني في مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث والعالم حادث التغير يُسمى الحد الوسط وموضوع المطلوب أعني العالم يُسمى أصغر ومحمول المطلوب أعني الحدوث يسمى أكبر والمقدمة التي فيها الأصغر تسمى الصغرى مثل العالم متغير والمقدمة التي فيها الأكبر تسمى الكبرى ، وكل تغير حادث وهيئة التأليف من الصغرى والكبرى يسمى شكلاً .

أما الأشكال الأربعة فبيانه

الحد الأوسط إن كان محمولاً من الصغرى وموضوعاً من الكبرى فهو الشكل الأول كقولنا كل خمر مسكر هذه صغرى وكل مسكر حرام هذه كبرى ، النتيجة كل خمر حرام والمسكر كان محمولاً من الصغرى وموضوعاً من الكبرى .

وإن كان بالعكس يعني يكون الحد الأوسط موضوعاً من الصغرى ومحمولاً من الكبرى فهو الشكل الرابع كقولنا : كل إنسان حيوان ، وكل ناطق إنسان ، النتيجة بعض الحيوان ناطق .

وإن كان الحد الأوسط موضوعاً في الصغرى والكبرى ، فهو الشكل الثالث كقولنا كل ذهب معدن ، وكل ذهب غالي الثمن ، بعض المعدن غالي الثمن .

وإن كان الحد الاوسط محمولاً فيها فهو الشكل الثاني كقولنا لا شيء من الممكنات بدائم ، وكل حق دائم ، لا شيء من الممكنات بحق ، فهذه هي الأشكال الأربعة المذكورة في المنطق والشكل الرابع منها بعيد عن الطبع جداً ،

والذي له عقل سليم وطبع مستقيم لا يحتاج إلى ردّ الشكل الثاني إلى الأول ، وإنما ينتج الشكل الثاني عند اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب والشكل الأول هو الذي جعل معياراً للعلوم .

ما قاله الشاعر الفارسي
في الأشكال الأربعة

أوسط اگـر حمـل يـافـت در بـر صـغـرى بـبـار
وضـع بـكـبـرى گـرفـت شكـل نـخسـتـين شمـار
حمـل بهـر دو دوم وضـع بهـر دو سـوم
رابـع اشـكـال را عـكس نـخـسـتـين شـمـار

شروط الشكل الأول

لهذا الشكل شرطان :

الأول : إيجاب الصغرى اذ لو كانت سالبة فلا ينتج الايجاب والسلب .

الثاني : (كلية الكبرى) لأنه لو كانت جزئية لجاز أن يكون البعض من الأوسط المحكوم عليه بالأكبر غير ما حكم به على الأصغر فلا ينتج النتيجة .

ضروبه

كل مقدمة من القياس في حدّ نفسها يجوز أن تكون واحدة من المحصورات الأربع ، فإذا اقترنت الصور الأربع في الصغرى مع الأربع في الكبرى ، خرجت عندنا ستة عشر صورة للاقتران تحدث من ضرب أربعة في أربعة ، وذلك في جميع الأشكال الأربعة ، ولكن بعضها غير منتج والضروب المنتجة على هذا القرار ،

فالأول ما ينتج الموجبة الكلية ثم ما ينتج السالبة الكلية ثم ما ينتج الموجبة الجزئية ثم السالبة الجزئية .

الأول من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية لقولنا :

كل ب م	مثاله	كل خمر مسكر
وكل م حـ		وكل مسكر حرام
كل ب حـ		كل خمر حرام

الثانية من موجبة كلية وسالبة كلية كقولنا :

كل خمر مسكر .

ولا شيء من المسكر بنافع .

النتيجة لا شيء من الخمر بنافع .

الثالثة من موجبة جزئية وموجبة كلية ينتج موجبة جزئية

بعض السائل فقير.

وكل فقير يستحق الصدقة .

بعض السائل يستحق الصدقة .

الرابعة من موجبة جزئية وسالبة كلية ينتج سالبة جزئية :

بعض السائلين أغنياء .

ولا غني يستحق الصدقة .

بعض السائلين لا يستحق الصدقة .

ضروب الشكل الثاني أربعة

للشكل الثاني شرطان أيضاً اختلاف المقدمتين في الكيف وكلية الكبرى ، وضروبه أيضاً أربعة ، ونضرب لك مثالاً واحداً من سالبة كلية وموجبة كلية ينتج

سالبة كلية :

مثاله لا شيء من الممكنات بدائم .

وكل حق دائم .

لا شيء من الممكنات بحق .

نبرهن عليه بعكس الصغرى ثم بجعلها كبرى وكبرى الأصل لها ثم بعكس النتيجة تنتج النتيجة المطلوبة .

فنقول لا شيء بدائم من الممكنات ، ونجعلها كبرى وكبرى الأصل صغرى :

كل حق دائم .

ولا شيء بدائم من الممكنات .

النتيجة لا حق من الممكنات .

نعكس النتيجة .

لا شيء من الممكنات بحق .

وهذا يجري في ثلاثة أقسام :

وفي الرابع من موجبة جزئية وموجبة كلية ينتج سالبة جزئية ولا يجري البرهان السابق بل طريقة الخلف .

ضروب الشكل الثالث ستة

وله شرطان أيضاً : إيجاب الصغرى وكلية إحدى المقدمتين ويبرهن عليه بعكس الصغرى ثم ضمها إلى كبرى الأصل فيكون من ثالث الشكل الأول ينتج المطلوب مثال الشكل الثالث كل ذهب معدن ، وكل ذهب غالي الثمن ، بعض المعدن غالي الثمن .

ضروب الشكل الرابع بحسب الشروط خمسة

ويشرط فيه شرطان : أحدهما ألا تكون إحدى مقدماته سالبة جزئية . والثاني كلية الصغرى إذا كانت المقدمتان موجبتين ونمثل مثالاً واحداً ، كل إنسان حيوان وبعض الولود إنسان ، بعض الحيوان ولود ، ويبرهن عليه بالرّد بتبديل المقدمتين ثم بعكس النتيجة .

وكيفية التبديل بأن نقول بعض الولود إنسان وهو كانت الصغرى في الأصل ، وكل إنسان حيوان ، بعض الولود حيوان ، ونعكس ونقول بعض الحيوان ولود وهو عين النتيجة التى اخذناها من الشكل الرابع .

تقسيم آخر للقياس

ذكرنا أن القياس الاقتراني إما مركب من جملتين كما مرّ وإما من متصلتين كقولنا إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، وكلما كان النهار موجوداً فالأرض مضيئة ينتج قولنا إن كانت الشمس طالعة فالأرض مضيئة ، وإما من منفصلتين كقولنا كل عدد فهو إما زوج وإما فرد ، وكل زوج فهو إما زوج الزوج أو زوج الفرد ينتج : كل عدد إما فرد أو زوج الزوج أو زوج الفرد وإما من حملية ومتصلة كقولنا كلما كان هذا الشيء إنساناً فهو حيوان ، وكل حيوان جسم ينتج كلما كان هذا الشيء إنساناً فهو جسم ، وإما من حملية ومنفصلة كقولنا كل عدد إما زوج وإما فرد وكل زوج منقسم بمتساويين ينتج كل عدد فهو إما فرد أو منقسم بمتساويين ، وإما من متصلة ومنفصلة كقولنا كلما كان هذا الشيء إنساناً فهو حيوان ، وكل حيوان فهو إما أبيض أو أسود ينتج كلما كان هذا الشيء إنساناً فهو إما أبيض أو أسود .

القياس الاستثنائي

فالشرطية الموضوعية فيه إن كانت متصلة فاستثناء عين المقدم ينتج عن التالي كقولنا إن كان هذا الشيء إنساناً فهو حيوان لكنه إنسان فيكون حيواناً ، واستثناء

نقيض التالي ينتج نقيض المقدم كقولنا إن كان هذا إنساناً فهو حيوان لكنه ليس بحيوان ينتج انه ليس بإنسان ، وإن كانت منفصلة فأستثناء عين أحد الجزئين ينتج نقيض الآخر كقولنا هذا العدد ، إما أن يكون زوجاً أو فرداً ، لكنه فرد فهو ليس بزوج واستثناء نقيض أحدهما ينتج عين الآخر .

المقصد الخامس

في البرهان

وهو قياس مؤلف من مقدمات يقينية لإنتاج اليقين ، وأما اليقينيات خمسة منها :

الأوليات

وهي قضايا يصدّق بها العقل لذاتها أي بدون سبب خارج عن ذاتها بأن يكون تصور الطرفين مع توجه النفس الى النسبة بينهما كافياً في الحكم والجزم بصدق القضية كقولنا الواحد نصف الاثنين والكل أعظم من الجزء .

المشاهدات

وتسمى أيضاً المحسوسات وهي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة الحس ، ولا يكفي فيها تصوّر الطرفين مع النسبة ، ولذا قيل من فقد حسّاً فقد فقَد علماً ، والحس على قسمين ظاهر وهو خمسة أنواع : البصر والسمع والذوق والشم واللمس كقولنا الشمس مشرقة والنهار محرقة ، وهذه الثمرة حلوة ، وهكذا وحس باطن والقضايا المتيقنة بواسطته تسمى وجدانيات كالعلم بأن لنا فكرة وخوفاً دائماً ولذة وجوعاً وعطشاً .

المجرّبات

وهي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة تكرّر المشاهدة منا في إحساسنا فيحصل بتكرّر المشاهدة ، ما يوجب أن يرسخ في النفس حكم لا شك فيه كالحكم بأن كل نار حارة كقولنا شراب السقمونيا مسهل الصفراء و العلوم الطبيعية والكيمياء والطب من نوع المجرّبات .

الحدسيات

وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس قوي جداً يزول معه الشك كقولنا بالقمر وزهرة عطارد وسائر الكواكب السيارة مستفاد نورها من نور الشمس .

المتواترات

وهي قضايا تسكن إليها النفس سكوناً يزول معه الشك ويحصل الجزم القاطع ، وذلك بواسطة أخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب ، ويمتنع اتفاق خطأهم في فهم الحادثة كحديث الغدير الوارد في خلافة علي بن أبي طالب عليه السلام بلا فصل وكنزول القرآن على محمد صلى الله عليه وآله وسلم وكوجود الإمام المهدي صاحب الزمان عليه السلام في آخر الزمان وكوجود الدجال وبلدان النائية كوجود مكة والمدينة والنجف الأشرف وكربلاء وخراسان .

الفطريات

وهي القضايا التي قياساتها معها أي أن العقل لا يُصدّق بها بمجرّد تصورّ طرفيها كالأوليات ، بل لا بدّ لها من وسط مثل حكمنا بالأثنين خمس العشرة ، فإن هذا حكم بديهي إلا أنه معلوم بوسط بأن الاثنين عدد قد انقسمت عدد العشرة إليه وإلى اربعة أقسام يصير الاثنان خمس العشرة .

الجدل

وهو قياس مؤلف من مقدمات مشهورة .

الخطابة

وهي قياس مؤلف من مقدمات مقبولة من شخص معتقد فيه أو مظنونة .

الشعر

وهو قياس مؤلف من مقدمات تنبسط منها النفس أو تنقبض .

المغالطة

وهو قياس مؤلف من مقدمات كاذبة شبيهة بالحق أو بالمشهورة أو مقدمات وهمية كاذبة ، والعمدة هو البرهان .

وليكن هذا آخر الرسالة من المنطق قد تم رسالة المنطق بيد مؤلفه الفاني ابراهيم ابن السيد باقر الموسوي الزنجاني إمام حرم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب في النجف الأشرف في تاريخ يوم المبعث ٢٧ رجب ١٣٩٥ .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي وهب الحكمة على من يشاء من عباده ويسمى بالخير الكثير ، وقال عزّ من قائل : ﴿ **ومن يؤتى الحكمة فقد أُوتي خيراً كثيراً وما يذكر إلا أُولوا الألباب** ﴾ والصلاة والسلام على الرحمة الواسعة والفيض المقدس خاتم الأنبياء محمد صلى الله عليه وعلى آله وأولاده سيّما رائد الحكمة ومنارها عليّ أمير المؤمنين وسيد العارفين وإمام الإلهيين صلوات الله وسلامه عليه ، فيقول ابراهيم بن ساجدين ابن باقر الموسوي الزنجاني مؤلف هذا الكتاب الموسوم به بداية الفلسفة الاسلامية كتبته لارشاد المبتدئين وإفادة الطالبين .

المقدمة في تعريف الفلسفة

قال أفلاطون في تعريف الفلسفة : هي البحث عن حقائق الموجودات ونظامها الجميل لمعرفة المبدع الأول .

تعريف الفلسفة المنسوب إلى الفلاسفة

الفلسفة معرفة الإلهيات والإنسانيات والحقائق الكونية .

تعريف الفلسفة المنسوب الى المعلم الأول ارسطا طاليس

الفلسفة هي معرفة الكائنات وأسبابها ومبادئها الجوهرية وعلتها الأولى وهي العلم العام ولها الرئاسة المطلقة على جميع العلوم .

تعريف الفلسفة عند المعلم الثاني أبو نصر الفارابي .

الفلسفة هي العلم بالموجودات بما هو موجودة .

تعريف الفلسفة عند ابن سينا شيخ الرئيس

الفلسفة هي استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الانسانية .

تعريف الفلسفة عند أبن رشد

الفلسفة هي النظر في الموجودات من جهة دلالتها على الصانع .

تعريف الفلسفة عند أصحاب اخوان الصفا

الفلسفة أولها محبة العلوم وأوسطها معرفة حقائق الموجودات بحسب الطاقة البشرية وآخرها القول والعمل بما يوافق العلم .

تعريف الفلسفة عند صدر المتألهين الشيرازي

الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن والتقليد بقدر الوسع الانساني .

تعريف الفلسفة عند الفيلسوف السبزواري

هي علم بأحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه من نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية لحكمة صيرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني .

تعريف الفلسفة عند ديكارت

الفلسفّة هي العلم العام لجميع العلوم .

تعريف الفلسفة عند باكون

الفلسفة هي المعرفة الانسانية الناشئة عند العقل .

تعريف الفلسفة عند فلاسفة الغرب في العصر الحاضر

الفلسفة معرفة المبادىء الأولى ، ولا يخفى أن بعضاً من هذه التعاريف يناسب الفلسفة النظرية فقط وبعضاً آخر يناسب الفلسفة العملية فحسب .

والأولى تعريف الفلسفة بأنها : علم يبحث فيه عن احوال حقائق الموجودات ومبادئها وعلتها الأولى لاستكمال النفس الانسانية من جانبي العلم والعمل بقدر الطاقة الانسانية .

المقدمة الثانية في موضوع الفلسفة

١ ـ موضوع الفلسفة عند سقراط في الصلاة والروابط الكلية بين الاشياء .

٢ـ موضوع الفلسفة عند أفلاطون : جواهر الأشياء ، وبعبارة اخرى هو الكائن الحقيقي من كل شيء .

٣ـ موضوع الفلسفة عند أرسطا طاليس : هو الموجود الأساسي من حيث هو موجود وهذا الموجود الأساسي هو جوهر الحقيقة المطلقة من كل كائن .

٤ـ موضوع الفلسفة عند الفارابي : الموجودات بما هي موجودة .

٥ـ موضوع الفلسفة عند ابن سينا : الموجود من حيث هو موجود .

٦ ـ موضوع الفلسفة عند صدر الفلاسفة الملا صدرا : حقائق الموجودات .

٧ ـ موضوع الفلسفة عند السبزواري الموجود المطلق وبعبارة اخرى الموجود المرسل الغير المقيد بخصوصية .

٨ ـ موضوع الفلسفة عند كانت : هو الإله الذي هو أساس كل كائن ومبدأ كل حقيقة والانسان الذي هو أشرف الكائنات الأرضية .

٩ ـ موضوع الفلسفة عند جون لوك : الحوادث التجريبية .

١٠ ـ وعند الاستاذ جوفروا : الفلسفة لم يحدد موضوعه .

١١ ـ والأحسن أن يقال موضوع الفلسفة : الموجودات المندرجة تحت مطلق الوجود .

تقسيم الفلسفة

لما كانت الفلسفة تبحث عن الموجودات وهي تنقسم إلى موجود يكون وجوده متعلقاً بقدرة الانسان واختيار كالسياسات وتدبير الأمور والرياضات وما اليها من أفعال الانسان ، وإلى موجود لا يتعلق بقدرة الانسان واختياره كالسموات والأرض

وما فيها وعليها وما يحيط بها لا جرم انقسمت الفلسفة إلى قسمين ضرورة انقسام العلم بانقسام المعلوم احدهما العلم بوجود يكون لقدرة الانسان واختياره تأثير في وجوده واسمه (الفلسفة العملية) لأنها علم بما ينبغي أن يعلم ويعمل به وتعرفها النفس الانسانية بواسطة قوتها العملية التعليقية وغاية الفلسفة العملية (تحصيل الخير) . **وثانيهما** العلم بموجود لا يكون لقدرة الانسان واختياره تأثير في وجوده واسمه الفلسفة النظرية وتعرفها النفس الانسانية بواسطة قوتها النظرية التجردية وغاية الفلسفة النظرية ادراك الحق من سائر الأشياء حتى تصير النفس الانسانية كأنها مرآة محاذية للموجودات تنطبع فيها صور حقائقها .

للفلسفة النظرية أقسام أربعة

حسب انقسام المعلومات النظرية ، لأن المعلوم إما أن لا يفتقر إلى المادة أبداً لا في وجوده الخارجي ولا في وجوده الذهني بل فوق الادراك فالعلم به يسمى الفلسفة الالهية والعلم الالهي وأثولوجيا وإما أن يفتقر إلى مقارنة المادة الجسمية في وجوده الخارجي وحدوده أي (وجوده الذهني) بحيث لا يتصور من الذهن إلا مقارناً بالمادة فالعلم به يسمّى الفلسفة السفلى والفلسفة الطبيعية والعلم الأسفل وإما أن يفتقر إلى مقارنة المادة في وجوده الخارجي فقط ، ولم يفتقر إلى مقارنتها في وجوده الذهني بحيث يمكن تصوره وإدراكه مع قطع النظر عن المادة فالعلم به يسمّى الفلسفة الوسطى والعلم الرياضي وإما أن لا يفتقر إلى المادة في وجوده الخارجي ووجوده الذهني ولكن أمكن أن يقارنها من الذهن فالعلم به يسمّى الفلسفة العليا والعلم الأعلى والفلسفة الأولى لأنه العلم بأول الأمور من الوجود وهو العلة الأولى وأول الأمور من العموم وهو الوجود ويقال له أيضاً العلم الإلهي بالمعنى الأعم وعلم ما بعد الطبيعة لأن المعلم الأول ابتدأ في تعليمه بالفلسفة الطبيعية التي هي أقدم الاشياء بالقياس الينا وختم بالفلسفة العليا .

أقسام الفلسفة الطبيعية ثمانية علوم

١ ـ علم سماع الكيان أي الطبع من الكائن وقد يسمونه السماع الطبيعي والمراد به أول ما يسمع من الطبيعيات من الأحوال العامة للجسم الطبيعي .

٢ ـ علم السماء والعالم .

٣ـ علم الكون والفساد .

٤ ـ علم الآثار العلوية .

٥ ـ علم المعادن .

٦ ـ علم النبات وفيه يعرف أن عالم النبات متوسط بين عالم الجماد والحيوان ومحقق لناموس الارتقاء.

٧ ـ علم الحيوان .

٨ ـ علم النفس .

وبيان وجه الضبط أن موضوع الفلسفة الطبيعية هو الجسم الطبيعي بما هو واقع في التغير فأما يؤخذ هذا الموضوع مطلقاً ويبحث عن أحواله فهو علم سمع الكيان ويبحث فيه عن الأحوال العامة للجسم الطبيعي مثل كل جسم له شكل طبيعي وله جهة وكل جسم متناهي الأبعاد وإما ما يؤخذ الموضوع مقيداً بأنه بسيط فإما أن يبحث عنه مطلقاً فهو علم السماء والعالم وتعرف فيه أحوال الأجسام البسيطة والحكمة في صنعها ونضدها وإما يبحث عنه من حيث يقع فيه الانقلاب والاستحالة فهو علم الكون والفساد وتعرف فيه كيفية التوليد والتوالد وكيفية اللطف الالهي في انتفاع الأجسام الأرضية من السماويات من نشوءها وحياتها واستبقاء الأنواع مع فساد الأشخاص . وإما ما يؤخذ الموضوع مقيّداً بأنه مركَّب غير تام فهو الآثار العلوية وفيه يبحث عن كائنات الجو من الأمطار والثلوج والرعد والسحاب والبرق وغيرها ويقال له علم التغيرات الجوية ، وإما يؤخذ الموضوع مقيداً بأنه مركب تام فهو منحصر من أربعة لأنه إما بلا نمو وادراك فهو علم المعادن وإما مع النمو بلا ادراك فهو علم النبات وإما مع النمو والإدراك بلا تعقُّل فهو علم الحيوان ويبحث فيه عن النفس الحيوانية وقواها وأنواع الحيوان وأما الذي له ادراك مع التعقل فهو علم النفس وعالم الانسان ويبحث فيه من وجود النفس الناطقة الانسانية وبساطتها وتجردها وقواها وأحوالها وبطلان التناسخ ويبتدىء العالم الانساني من الانسان الأدنى

المتصل بآخر الأفق الحيواني كالأنسان المتوحش الساكن في أقاصي المعمورة من الشمال والجنوب الذي لا يتميز على الحيوان إلا بمرتبة يسيرة وكالأنسان الذي وصل إلى حدّ الأعلى من مرتبة الانسانية يصير نبياً أو ولياً من أولياء الله .

الفلسفة الأولى والعلم الأعلى وموضوعها الموجود بما هو موجود

تبحث الفلسفة الأولى عن احوال الموجودات وعن أسباب الوجود وأقسامه واحكامه ومعرفة العلل العالية للوجود وبالأخص العلة الأولى التي اليها تنتهي سلسلة الموجودات وأسمائه الحسنى وصفاته العليا وهو الله عزَّ اسمه ومباحثها الأصلية أربعة : لأن الموجود إما واجب الوجود أو ممكن الوجود والممكن أما جوهر أو عرض فالبحث عن احوال الموجودات إما يكون عن احوال تختص بأحد هذه الأقسام أو يكون عن احوال مشتركة بين قسمين كالإمكان المشترك بين الجوهر والعرض أو مشتركة بين الثلاثة كالوجود والوحدة والعلية فإن كان البحث عن الأحوال المشتركة فهو مبحث الأمور العامة وإن كان البحث عن االأحوال المشتركة فهو مبحث الأمور العامة وإن كان البحث عن الأحوال المختصة بالجواهر فهو مبحث الجواهر وإن كان البحث عن الأحوال المختصة بالأعراض فهو مبحث الأعراض ، وإن كان البحث عن الأحوال المختصة بالواجب تعالى فهو مبحث إثبات العلة الأولى والجواهر الروحانية وإسناد نظام الممكنات إلى المبدأ الأول وهو الله تعالى إذ أفردت (الفلسفة الإلهية) لتفصيل البحث عن الأحوال المختصة بالواجب وصفاته وآثاره وأفعاله وما اليها من مباحث النبوات والمعاد .

العلوم الفرعية للفلسفة الطبيعية سبعة :

١ ـ علم الطب :

وهو يبحث عن احوال البدن الإنساني وأركانه وامزجته وكيفياته وكمياته ومبادئه من حيث الصحة والمرض وأسبابها وعلاماتها ليدفع المرض وتحفظ الصحة ومن فروعه علم التشريح وهو يبحث عن اجزاء البدن لمعرفة كيفية تركيبه وإجراء العلاج على ما ينبغي . وكان طب الرئيس ابن سينا متبعاً في كليات أوروبا من القرن الثاني عشر الميلادي الى القرن السابع عشر .

٢ ـ علم احكام النجوم

وهو علم تعرف فيه كيفية تأثير الكواكب في الكائنات الأرضية والغرض منه الاستدلال في أوضاع الكواكب وأشكالها ووقوعها في درج البروج بقياس بعضها إلى بعض وبقياس جملة ذلك إلى الأرض على ما يكون من أحوال أدوار العالم والملك والممالك والبلدان والمواليد والتحاويل والاختيارات وهو علم تخميني وكان من فنونه علم الجفر والرمل والزايجه .

٣ ـ علم الكيمياء

وهو علم يُعرف به تدبير الأجسام المعدنية وتحويلها من صورة الى اخرى وتبديل قواها بعضها ببعض لتوليد خاص بقلبها من كونها الطبيعي إلى كونها التركيبي ليظهر منها شخص كامل تكويني وموضوعه جسد في جسد وهو المعدني المتطرق وهو نوع واحد تندرج تحته أصناف الفلزات المتمايزة بأعراض مفارقة (والغرض) منه لسلب الجواهر المعدنية خواصها وأفادتها خواص غيرها وافادة بعضها خواص بعض ليتوصل بها إلى ايجاد جوهر ثمين من هذه الأجساد كالذهب والفضة والأحجار الكريمة .

٤ـ علم الخواص

وهو علم تعرف به خواص المواليد الثلاث وهي الجماد والنبات والحيوان ومن فنونه معرفة خواص الجواهر الثمينة والأحجار الكريمة .

٥ ـ علم الصنايع والحرف وهو معروف .

٦ ـ علم الفلاحة .

وهو علم يبحث فيه عن تدبير المركبات النامية غير الحساسة ومن فروعه علم معرفة النبات .

٧ ـ علم البيطرة ومن فروعه علم معرفة النبات

العلوم الأصلية (للفلسفة الوسطى) أربعة ويقال لها العلوم الرياضية :

١ ـ علم الحساب :

ويقال له علم العدد وهو علم معرفة الأعداد وخواصّها والغرض فيه معرفة حال أنواع العدد وخاصية كل نوع في نفسه وحال النسب بعضها من بعض وواضع براهينه (فيثاغورس الفيلسوف اليوناني) و الحساب على قسمين نظري وعملي ويختص القسم النظري وخواصه ونسبه في اليونان باسم الأرثماطيق أي علم النسب .

٢ ـ الاسطرنوميا أي علم الهيئة

وهو علم الهيئة ويقال علم النجوم وهو علم معرفة الأجرام العلوية والغرض منه معرفة حال اجزاء العالم في أشكالها ، وأوضاع بعضها مع بعض ومقاديرها وأبعاد ما بينها وحال الحركات التي للأفلاك والتي للكواكب وتقدير الكرات والدوائر التي بها تتم الحركات وكان يشتلم عليه كتاب (المجسطي) ولكن المسلمين أفردوه بالتدوين وأضافوا اليه فوائد مهمة ومباحثه الأصلية ثلاثة :

١ـ بيان ابعاد الكواكب واعدادها ومساحاتها وأشكالها وحركاتها ونسبها .

٢ ـ بيان ما يترتب على حركاتها من الكسوف والخسوف واختلاف الفصول وأمثالها.

٣ ـ البحث عن الأرض ومقدار المعمور منها والمغمور والخراب والجبال والبحار والبراري والأنهار ويقال له جغرافياً .

قال في المنتخب من تذكرة الأنطاكي جغرافياً علم بأحوال الأرض من حيث تقسيمها إلى الأقاليم والجبال والأنهار وما يختلف حال السكان بإختلافه وهو علم يوناني لم ينقل له من العربية اسم مخصوص .

٣ ـ الجومطريا أي علم الهندسة

وهو أي علم الهندسة علم يبحث فيه عن عوارض الكم المتصل فهو علم

معرفة المقادير وأحوالها والغرض فيه معرفة حال أوضاع الخطوط وأشكال السطوح وأشكال المسطحات والنسب إلى المقادير كلها والنسب التي لها بما هي ذوات أشكال وأوضاع ويشتمل عليه تحرير اصول الهندسة للفيلسوف الخواجة نصر الدين الطوسي وهو حرّر كتاب الأسطروشيا لأقليدس .

٤ ـ علم التأليف أي علم الموسيقى

وهو صناعة التأليف في معرفة النسب وإذا أعتبر التأليف والتناسب في الصوت يقال له (علم الموسيقى) وقيل في وجه الضبط أن موضوع جميع العلوم الرياضية هو الكم ، وأنواعه أربعة لأن الكم إما متصل أو منفصل والمتصل إما متحرك أو ساكن (قار) فالكم المتصل المتحرك موضوع علم الهيئة والكم المتصل الساكن موضوع علم الهندسة ، والكم المنفصل إما أن يكون له نسبة تأليفية أو لا والثاني موضوع علم الحساب والأول موضوع علم التأليف ومن أقسامه علم الموسيقى الذي موضوعه الكمية العددية الحاصلة من الصوت الكائنة في الهواء والموسيقى علم يُعرف منه حال النغم والأيقاعات وأحوالها والعلة من اتفاقها واختلافها وحال الأبعاد والأجناس والجموع والانتقالات وكيفية تأليف اللحون بالبراهين والنغمة صوت لابث زماناً تجري فيه الألحان مجرى الحروف من الالفاظ وبسائطها ستة عشر وأوتارها أربعة وثمانون والايقاع اعتبار زمان الصوت . وتتركب أصول الموسيقى من ثلاثة وهي السبب والوتد والفاصلة وأنواع التركيب في اللغة العربية ثمانية الثقل الأول وخفيفة والثقل الثاني وخفيفة والرمل وخفيفة ، والهزج وخفيفه ، وفائدة هذا العلم إما بسط الأرواح وتعديلها وتقويتها ويستعمل في الأفراح والحروب وأما علاج الأمراض النفسانية ويستعمل في المآتم وبيوت العبادات لقبض النفوس عن هذا العالم وتحريكها إلى مبدأها فالموسيقى يُدرس لأغراض دينية ووطنية فقط .

(أقسام الفلسفة العملية اربعة)

لأن ما يتعلق بأعمال الانسان إن كان علماً بالتدبير الذي يختص بالشخص الواحد بحيث يقوم به من دون مشاركة من الغير فهو فلسفة الأخلاق وفلسفة الخلقية وفائدتها معرفة الفضائل وكيفية اقتنائها ومعرفة الرذائل وكيفية توقيها وتخلية النفس

عنها وإن لم يكن مختصاً بالشخص وكان حصوله متوقفاً على مشاركة الغير فإن كان علماً بما لا يتم إلا بالاجتماع المنزلي والاسرى فهو فلسفة تدبير المنزل والفلسفة المنزلية وفائدتها معرفة حقوق الاسرة وتدبير المصلحة المنزلية وإن كان علماً بما لا يتم إلا بالاجتماع المدني وتعاون أهل الأقطار فهو على قسمين أحدهما العلم بما يتعلق بالملك والسياسة ونظام البلاد الداخلي والخارجي وتدبير سعادة الحياة واسمه فلسفة تدبير المدن وفلسفة المدنية وفائدتها معرفة قوانين الصلاة والروابط بين أفراد الامة بعضها حيال بعض وصلاتها مع سائر الامم ليتعاونوا على مصالح بقاء النوع الانساني . وثانيهما العلم بما يتعلق بالأديان والشرايع والنبوّات واسمه فلسفة النواميس وفلسفة الدين .

أقسام الفلسفة الاخلاقية أربعة

تبحث الفلسفة الخلقية من الأصول الخلقية وتبين للانسان الخطأ والصواب في سلوكه وكيفية اكتساب أخلاق سامية توجب سهولة صدور أفعال جميلة محمودة منه بإرادته وأقسامها أربعة : ١ ـ معرفة المباديء الخلقية ، ٢ ـ معرفة مكارم الأخلاق ورذائلها ، ٣ ـ معرفة علاج الأمراض النفسية ٤ ـ معرفة الطرق التي بها يحتفظ بصحة النفس وفائدتها تخلق الانسان بالفضائل التي هي حدود الاعتدال في قواه الثلاثة وهي العاقلة والشهوية والغضبية وهذه الحدود هي الأوساط بين أطراف الإفراط والتفريط فيها وهي الرذائل وهذه الأوساط هي الحكمة وهي إدراك الحقائق والعفة وهي مقاومة الشهوات وردّها إلى مقياس معتدل يفسر جماح القوة الشهوية والشجاعة ويطلق على مجموعها اسم العدالة فالعدالة رأس مكارم الأخلاق وأكملها في الفرد والمجتمع وهي المنظمة للحياة النفسية الانسانية لأنها عبارة عن التعديل و التسوية والمساواة العادلة لاعتبار الوحدة والاتحاد فيما تجري فيه العدالة .

يجب ان يُدرّس المتعلم أولاً الاخلاق الاسلامية قبل الشروع في الفلسفة

والأخلاق الاسلامية على ثلاثة انواع ودرجات

النوع الأول : والأعلى الدرجة الأولى والعليا مكارم سامية ومثل عليا ممتازة عن الأخلاق المقررة في سائر الأديان والعلوم والأمم بأنها منبثقة من نفحات النفس

النبوية القدسية المخاطبة بقوله تعالى : ﴿ **انك لعلى خلق عظيم** ﴾ ومرتكزة على التربية الاسلامية وأصولها وآدابها وآثارها الممتزجة بمزاج المسلم ومبتنية على أساليب التعليم الإسلامي الصحيح في توجيه غريزة الأخلاق التي هي فطرية للانسان نحو تلطيف المرّ بأنواع العبادات والرياضات الروحية وهي المقصودة من قوله صلى الله عليه وآله وسلّم بعثت لأتمم مكارم الأخلاق ، يعني أن الأخلاق كانت ثابتة ومقررة في الأديان الإلهية السابقة ولكن الإسلام أتمها لتدوم صورة كمالها في العالم إلى الأبد وهي الاستقامة المأمور بها في قوله تعالى : ﴿ **واستقم كما أُمرت** ﴾ ومن تاب معك ولا تطغوا والمتصف بهذا النوع الأعلى من الأخلاق جزءٌ بالطبع وفاضل بالغريزة وسعيدٌ من مبدأ حياته ومنتخب عن الرذيلة إلى نهاية الحياة ورأس الفضيلة من هذا النوع الأعلى محبة الله تعالى والمحبة أفضل من العدالة فالمسلم الحقيقي فاضلٌ وذو أخلاق حسنة عصباً ودماً قبل أن يكون كذلك في الميل والشعور وعليها ارتكز التبليغ في صدر الإسلام وبهذه الأخلاق السامية انتشر الإسلام بسرعة خارقة انتشاراً هائلاً لم يشهد التاريخ مثله وبهذا نجح المسلمون الأولون في نشر الإسلام بسرعة فائقة خاطفة في مختلف الأمم والبلاد التي فتحوها في صدر الإسلام .

وروي في الصحيح استولى المجاهدون من المسلمين على خزائن كسرى وكان مما غنموه تاجه وأساوره ومناطقه وما إلى ذلك من خصائصه وصفاياه وكلها من الذهب واليواقيت التي يخطف الأبصار لمعانها وتستوعب خزائن الدنيا أثمانها فحملوها من مدائن كبرى إلى المدينة المنوّرة دون أن يُغل أو يرزه شيء حتى وضعوه بين يدي الخليفة عمر فأدهشته أمانتهم أكثر مما أدهشته غنيمتهم فقال (ان أمة تؤمن على مثل هذا لتؤديه لحرية بأن تسود الأمم) .

النوع الثاني أي الدرجة الوسطى : ان لا تكون هذه الفضائل بالطبع ولا من مبدء الحياة بل يطلبها بالسعي والجهد والرغبة والاختيار ويحصِّلها بالمواظبة على موجبات الفضيلة والتجنب عن أسباب الرذيلة المشروحة في علم الأخلاق وهو قسم من الحكمة العملية الاسلامية.

النوع الثالث : أي الدرجة الاخيرة : لمن لا بدّ من اكراهه بتأديب شرعي أو تعليم جبري على الفضائل واجتناب الرذائل ولا يخلو غرضه من الشوائب وهذان النوعان مبيّنان في الكتب الأخلاقية والكتب الفقهية من الطهارة إلى الديات على كيفية يظهرُ جلياً فيها مقصد النبي (ص) في قوله بعثت لأتمم مكارم الأخلاق ففي بعض الكتب الفقهية ما نصه كتاب الطهارة ، الطهارة على قسمين طهارة الباطن وطهارة الظاهر والطهارة إما من جريمة الجوارح أو ذميمة القلب أو شغل القلب بما سوى الله تعالى ، والطهارة إما من الخبث أو من الحدث ثم إن كانت لواجب ففرض وإلا فنفل وورد الطهور نصف الإيمان والنصف الآخر هو القيام بالطاعة ظاهراً وباطناً والباطن هو الأصل .

السعادة العظمى معرفة الصانع جل شأنه

اعلم ان السعادة العظمى والمرتبة العليا للنفس الناطقة الانسانية معرفة الصانع وخالق العالم جل شأنه بما له من صفات الكمال والتنزه عن النقصان وبما صدر عنه من الآثار والأفعال من إنشاء الأولى والآخرة وبالجملة معرفة المبدأ والمعاد حسبما تقتضيه الفطرة والطريق إلى هذه المعرفة كثير أسده طريقة أهل النظر والاستدلال أعلم أن أظهر الموجودات وأجلاها هو الله سبحانه وتعالى لأن كلما هو أقوى وجوداً فهو أشدُّ ظهوراً والله أقوى الموجودات لأن وجودات ما سواه منه تعالى وبه حصلت وبأشراق ذاته عليها ظهرت فكان هذا يقتضي أن يكون معرفته أول المعارف وأسبقها إلى الأفهام وأسهلها على العقول ويُرى الأمر على ضد ذلك فلا بدّ من بيان السبب فيه ، أما بيان أنه وجب أن يكون أظهر الاشياء فلنوضحه بمثال : وإنَّا إذا رأينا إنساناً يكتب أو يخيط كان كونه حياً عالماً قادراً مريداً عندنا من أظهر الأشياء وهذه الصفات أجلى عندنا من سائر صفاته الظاهرة والباطنة إذ لا نعرف بعضها كشهوته وغضبه وخلقه وصحته ومرضه ونشك في بعضها كمقدار طوله وعرضه ولون بشرته وغير ذلك ، وأما حياته وعلمه وقدرته وإرادته فإنه جليٌّ عندنا من غير أن يتعلق الحسّ الظاهر بها لأنها غير محسوسة بشيء من الحواس الظاهرة وليس عليها مع هذا الوضوح والجلاء إلا دليل واحد وهو الكتابة أو الخياطة . وأما وجود الله تبارك وتعالى وقدرته وعلمه وإرادته وحياته فيشهد له جميع ما في الكون وكل ما

نشاهده أو ندركه بالحواس الظاهرة والباطنة من مجرد مدر وشجر وحيوان وأرض وسماء وكوكب وبحر وبرّ ونار وهواء . بل أدل شاهد عليه أنفسنا وأوصافنا وتقلب احوالنا ومحسوساتنا بإحدى الحواس ثم مدركاتنا بالعقل والبصيرة وكل واحد من هذه المدركات له دليل وشاهد واحد وجميع ما في العالم لشواهد ناطقة وأدلة شاهدة بوجود خالقها ومدبرها ودالة على علمه وقدرته ولطفه وحكمته فإنه كانت حياة الكاتب ظاهرة عندنا وليس لها شاهد إلا حركة يده ومن هنا علموا أنهم ليس في الوجود إلا الله تعالى وأفعاله أشد من آثار قدرته : ﴿ **أفي الله شك فاطر السموات و الأرض**﴾ ﴿**سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبينّ لهم انه الحق**﴾واستدلال الإمام الرضا عليه السلام على وجود الله قال (ع) : اني لما نظرت الى جسدي ولم يمكنني فيه زيادة ولا نقصان في العرض والطول ودفع المكاره عنه وجرّ المنفعة اليه علمت أن لهذا البنيان بانياً فأقررت به ، وإن الله تعالى لا يدرك بالحواس ولا بشيء من المدارك ، أما أنه لا يدرك بالحواس فلأن إدراكها مقصور على ما هو محسوس بالذات كاحدى الكيفيات المحسوسة الألوان والأصوات والطعوم والروائح وأوائل الكيفيات الأربع أو ما هو محسوس بالعرض. كالمقارنات وإما أنه غير مدرك بشيء آخر كالعقل والوهم لأن كل ما هو معلوم بشيء آخر غير ذاته أي بصورة اخرى مساوية له في الحقيقة فيلزم أن يكون له ماهية كلية مشتركة بينه وبين مثاله المساوي له وإلا لم يكن تلك الصورة علماً به وكل ما له ماهية غير الوجود فهو معلول مفتقر في وجوده إلى جاعل يجعله موجوداً فلا يكون إلهاً حقاً فالإله الحق ما لا يدرك بشيء وليس كمثله شيء وأحسن قول ما قاله الإمام الباقر عليه السلام في هذا المقام كلما ميزتموه بأوهامكم بأدق معانيه فهو مخلوق لكم ومردود اليكم .

الفلسفة المنزلية

ولها المقام الأول في نظر فلاسفة الإسلام حتى جعلوا نظام الحياة المنزلية أساساً لنظام الحياة الاجتماعية كلها وأصلاً لأركان سعادة الأمة وأقسامها أربعة علوم :
١ ـ علم تكوين الأسرة وتدبيرها ، ٢ ـ علم الحقوق والواجبات المتبادلة بين أفراد الأسرة ٣ ـ الاقتصاد المنزلي ، ٤ ـ علم التربية المنزلية وفيها تعرف قوانين التدبير المنزلي فيما له مساس بالجماعات وأصول التربية وما اليها من المسائل التي تناسب فلسفة التربية

وبها تبين واجبات الآباء فيما يختص بتربية أولادهم بالمباشرة أو بأمانه غيرهم من رجال التربية والتعليم في هذه المهمة السامية لأنهم المدرسة الطبيعية المسؤولة عن خطأ ابنائهم في المجتمع البشري .

أعظم مدرسة في العالم مدرسة التربية المنزلية

ولم تمنحهم إياهم العناية الالهية ليكونوا بمثابة زينة البيت يحرص عليها وتتلذذ النفس بالنظر اليها فقط وإنما خلقوا ليقضوا زمن الصباوة في حجر الاسرة ثم يخرجوا منها أحراراً مستقلين ورجالاً مثقفين ومهذبين ويضافوا إلى الرجال العاملين . فالأسرة إذاً مكلفة بتربية الطفل جسماً وروحاً ونفساً وخلقاً للقيام بوظائفه المتنوعة في خدمة المجتمع وأن العناية بالأولاد وتربيتهم تربية صالحة من أكبرواجبات الآباء والامهات التي يفرضها الأديان السماوية ونظام الاجتماع كما أن اهمالهم والتفريط في تربيتهم من أكبر الجنايات المدنية والاجتماعية فخليق بالآباء أن يربّوا أولادهم على الآداب الاسلامية والروحية ولقد مهد الاسلام لتربية الطفل قبل تكوُّنه ونشوئه وميلاده برعاية قانون الوراثة الذي هو قانون فطري وطبيعي تخضع له جميع قوى الانسان وإلى قانون الوراثة يشير قوله تعالى : ﴿ **رب لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً إنك أن تذرهم يُضلوا عبادك ولا يلدوا إلا فاجراً كفاراً**﴾ وقال رسول الله (ص) تخيروا لنطفكم فإن العرق دساس ، فذلك هو الأجدر بالعقلاء وأليق برحمة الآباء تلك الرحمة التي فقدتها المذهب الشيوعية والاشتراكية المغالية التي تنفي الاختصاص بالزوجة والأولاد وتلغي حقوق الوراثة والملكية الفردية وتقضي على العائلة بالزوال والفناء وبالآخرة تقاوم الفطرة الانسانية والطبيعة البشرية خذلهم الله تعالى .

أقسام الفلسفة المدنية

مدنية الأمة زبدة اجتماعها فكلما اغتذت المدنية من العلوم والمعارف والصناعات وما اليها من الأنظمة التي يستنبطها العقل الاجتماعي بأستخدامه القوى النفسية الخاضعة لسلطانه توسعت أساليب الحياة الأجتماعية فيها وتعاظمت وقد تغذى بأنظمة تستنبطها تلك القوى أو بعضها فتؤدي إلى الشرِّ والفساد والضلالة

ولهذا صارت للفلسفة المدنية أقسام :

المدنية الكاملة

وهي ثلاثة العظمى والوسطى والصغرى .

المدنية الفاضلة

وهي التمدن القائم على قانون الفضيلة العقلي المؤدي إلى الخير الكامل ويدبره العقل المجرَّد من الأوهام بأستخدام القوى النفسية الخاضعة لسلطانه .

المدنية الضالة

وهي التمدن القائم على قانون خيالي يشابه قانون الفضيلة من مجرَّد شكله ويؤدي إلى الشر والضلالة .

المدنية الفاسقة

وهي التميدن القائم على قانون وهمي يؤدي إلى البشر والفساد ويستخدم الوهم العقلي في وضعه .

المدنية الجاهلة

وهي التمدن القائم على قانون اجتماعي اشتركت في وضعه القوى الوهمية والخيالية والجسمية والفكرية من دون مشاركة العقل ومن فروعها المدنية الضرورية والمبدلة والساقطة والمكارمة والجماعية .

فلسفة السياسة

وهي تبحث في نشوء الأنظمة السياسية وارتقائها وعناصر أنواعها وفي العلائـق بين السلطة الحاكمة وبين الأمة وفي العلائق بين الحكومات بعضها حيال بعض .

وأما السياسة الاسلامية فهي السلطة الزمنية عن نبعة الدين على سيسرة خاتم النبيين (ص) وأوصيائه المنعوتين بساسة العباد ودستورها عهد أمير المؤمنين عليه

السلام إلى الأشتر النخعي عامله بمصر وهو أول دستور جامع حكومي ديني صدر في الاسلام بعد النبي (ص) .

فلسفة الحقوق

وهي تبحث في القوانين والأنظمة التي يجب على الانسان اتباعها والسير بمقتضاها .

فلسفة الاجتماع

وهي تبحث في اصول عامة بين آراء الانسان وأعماله في جميع الأدوار التكوين الاجتماعي بأعتباره كعضو في مجتمع بشري تربطه بسائر الأعضاء رابطة الانسانية والواجبات القهرية والمصلحة العامة فيخضع لنظمهم وقوانينهم والفلسفة الاجتماعية الإسلامية فلسفة عملية تؤدي إلى معرفة مناهج العمل بكل ما يصلح أحوال الانسان في معاشه ومعاده ويُرسله الى كماله الممكن وغايتها التمدن القائم على قانون العدل والفضيلة المؤدي إلى الخير الشامل ويديره العقل الاجتماعي السليم عن شوائب الأوهام والمستمد من تعاليم الإسلام الاجتماعية الفطرية .

فلسفة التربية

وهي تبحث عن أساليب التربية وموادها وأرشد المناهج وأسدها في تعليم الأحداث وابتكار الطرق والأنظمة التي تجسّد بها سبل التهذيب والتعليم لبلوغ الكمال من نواحي الشؤون الاجتماعية والأسس الأولى التي قامت عليها تلك الطرق .

فلسفة الاقتصاد

وهي تبحث عن دراسة جهود الانسان المخصصة لقضاء حاجاته الطبيعية والاجتماعية والمبذولة من انتاج الأرزاق وتداولها وتوزيعها واستهلاكها وبها تعرف القوانين والنواميس التي لها تأثيرها في هذه الشؤون .

وللاقتصاد قوانين عامة تشبه الحقائق الفلسفية من أنها لا تقبل التغيير في العصور والأحوال كقانون العرض والطلب مثلاً ولقد عني المشرعون بالمسائل

الاقتصادية في كل عصر عناية فائقة فوضعوا القواعد والقوانين التي تنظم الملكية الفردية والعامة والاحوال الشخصية من ميراث وعقود مدنية وتجارية واهتم الاجتماعيون بها قديماً وحديثاً .

متى نشأت الفلسفة وكيف تكوّنت

ذكر الفيلسوف الشيخ عبد الكريم الزنجاني ، في أول دروس الفلسفة في بيان كيفية نشوء الفلسفة وملخص ما ذكره : أنه كان نطاق الأدراك الانساني في أدوار الانسانية الاولى لا يسع إلا ما كان الانسان يدركه بإحدى حواسه الظاهرة وكان علمه محصوراً في الادراك الحسي الذي لا يتعدى حدود ظواهر الموجودات المحسوسة .

فكان يعلم ظاهراً من الحياة الدنيا ويلاحظ بدافع الفطرة ظواهر الكون ويأخذ من العالم الموجود ما يصله عن طرق الحواس الظاهرة ثم لا يكاد يصدق بعد ذلك شيئاً وحين اضطراره الى التفكير فيما لا يحس بأحدى الحواس كان يحاول أن يصبغه بالصبغة المادية التي يفهمها عقله بواسطة الحواس وأخذ يتدرج في الادراك العقلي الذي به يتكّون تجريد الجزئيات عن المادة وأوضاعها حتى انتظمت له أنواع اربعة من الأدراك مترتبة في التجريد وهي الاحساس ـ التخيل ـ التوهم ـ التعقل والاحساس مشروط بثلاثة أشياء وهي حضور المادة واكتناف الهيئات كون المدرك جزئياً والتخيل مجرد عن المادة والتوهم عن الشرطين الأولين والتعقل مجرَّد عن جميع الشروط الثلاثة ومن هذه المرحلة اخذ الانسان يحاول أن يبحث عن بواطن الاشياء وكان الفطرة الطبيعية تدفعه نحو التفكير في مبدأ حياته والبحث عن مصدرها وأسباب وجودها وكان يسائل نفسه من أين جئنا وإلى أين نحن ذاهبون ومن أين هذا العالم وما هو حقيقته مترقباً الاجابة على هذه الأسئلة من غريزة العقل الفطري الذي هو مفسّر الكون الوحيد .

وفي هذه المرحلة وعلى أساس هذه الفطرية ، الفطرية والبحث الفطري عن حقائق الأشياء تكونت الفلسفة بغريزة التعقل منها عهود بعيدة تقصر عن ادراكها مجهودات التاريخ .

الفلسفة والدين

وهما دوحتان من أصل واحد انتجته غريزة التعقل أنمتهما دوحة التعقل وقد كانت الفلسفة والدين في بدء تكوّنهما متوافقين ومتحدين في الغاية وكانت معرفة مبدأ العالم ومصيره ودراسة الالوهية وصفاتها وأفعالها وآثارها من أهم عناصر الفلسفة ، قال الإمام الصادق (ع) دعامة الانسان العقل به يعرف ما هو فيه ومن أين يأتيه وإلى ما هو سائر .

الفلسفة شرقية واسلامية

في التاريخ إن الاغريق أوفدوا إلى مصر فيثاغورس وأفلاطون ومن رجال تشريعهم لبكورغوس وصولون فأقاموا بها ما شاءوا ثم عادوا الى بلادهم مزودين بما شاء الله من العلم والحكمة وثبت تأثر فيثاغورس من الفلسفة الشرقية في رحلته الى الهند وإلى مصر . وقد عثر الباحثون الأثريون على كمالات العدالة والفضيلة النفس والحياة الأخرى وخلود الروح في الشرق قبل تاريخ وجودها في الغرب بقرون لا يعرف مداها وثبت ان الفلسفة شرقية من نشؤها واسلامية من كمالها ، وما ذكر ديكارت بعد تشكيكه في الإحساس والقوى ومدركاتها ، وفي النطق تم استنتاجه منها هو التميز بين النفس والجسد فحكم بأن النفس جوهر مجرّد مفكر والجسم والجسد جوهر متحيز يقبل الشكل وقد سبقه ابن سينا في كتابه الشفاء بعدة قرون .

المرحلة الأولى
في الأمور العامة وفيها فصول

فصل ١

ذكرنا في المقدمة ان الفلسفة الإلهية علم يبحث فيه عن أحوال الموجود بما هو موجود وموضوعها الذي يبحث فيه عن أعراضه الذاتية هو الموجود وغايتها معرفة الموجودات على وجه كلي وتمييزها عن المعدومات ومعرفة العلل العالية للوجود وبالأخص العلة الأولى التي تنتهي سلسلة الموجودات اليها وهو الله عز وجل .

الأمور العامة

وهي نعوت كلية تعرض الموجود بما هو موجود من غير أن يتخصص بكونه طبيعياً أو تعليمياً وتعم جميع الموجودات أو أكثرها كالوجود والوحدة والعلية والشيئية والامكان وأمثالها ويتوقف على معرفتها اثبات سائر مباحث الفلسفة ولأجل ذلك قدّموها في الترتيب .

الوجود وما يرادفه من سائر اللغات

أشتهر عند الفلاسفة أن كل ممكن زوج تركيبي له ماهية ووجود ومعناه أن للعقل أن يحلل كل ممكن موجود في الخارج إلى ماهية ووجود عارضٍ عليها في الذهن وتتحد معها من الخارج ، وبيان ذلك أن العقل يحكم بأن كل ممكن معلول لعلة وأن المعلول لا يمكن أن يكون مكافئاً لعلته في درجة والوجود إذ ليس احد المتكافئين أولى بالأفاضة من الآخر فيلزم الترجيح من دون مرجِّح كما يلزم ترجيح المرجوح على

الراجح لو كان وجود المعلول أكمل من وجود علته فوجب أن تكون علته أكمل وجوداً منه فالعقل يحلل كل معلول إلى حيثيتين الأولى حيثية الوجود والثانية حيثية نقصة من درجة الوجود بالنسبة إلى علته وهذه الحيثية الثانية هي التي يعبر عنها بلفظ الماهية وإذاً الماهية مفهوم اللفظ الذي يقع جواباً عن السؤال عن الشيء بما هو فإذا قيل الانسان ما هو وأجيب عنه بحيوان ناطق فمدلول حيوان ناطق ماهية الانسان وهي أعني الماهية حدّ الوجود وهذه الحدود للوجودات الامكانية اعني حيثيات النقص في درجة الوجود المعبر عنها بالماهيات هي مثار الاختلاف في الموجودات الامكانية حسب تفاوت النقص فيها فإن هذا النقص في وجود العقول المجردة عن عنصر المادة في ذواتها والمستغنية عنها في أفعالها أقل من النقص في وجود النفوس المجردة عن المادة في ذواتها والمحتاجة اليها في أفعالها والنقص في وجود النفوس المجردة أقل من النقص في وجود الكائنات المادية وهو أقل من النقص في وجود عنصر المادة وهذا الاختلاف في الموجودات الناشىء من ماهياتها أي حدود وجوداتها ودرجات نقصها هو منشأ اختلاف آثارها ، وأما وجود الماهية في الخارج فهو تحقق الماهية وكونها بحيث تترتب عليها آثارها الخارجية فوجود الانسان مثلاً في الخارج كونه بحيث تظهر منه آثار الحياة والنطق وهذا التفصيل مخصوص بوجود الممكن وأما الوجود الواجب تعالى هو مبدأ الموجودات الامكانية وعلتها الأولى فهو منزه عن حيثية النقص لأنه الوجود الأكمل فلا ماهية لواجب الوجود والحق ماهيته تعالى إنيته .

فصل ٢ ـ في بداهة مفهوم الوجود

مفهوم الوجود بديهي واضح معقول بتفسير ذاته لا يحتاج فيه إلى توسيط من المعرف والوجه فيه أن الأمور النظرية تصورية كانت أو تصديقية تكتب من الأمور البديهية والبديهيات على اختلاف درجاتها في البداهة تنتهي إلى ما هو أبدها وذلك لما ثبت في الفلسفة من أن كل ما بالعرض لا بد أن ينتهي إلى ما بالذات وينسد ذلك أنه لا ينقطع صحة السؤال من العقل حتى ينتهي إلى الذاتي فيتضح الحال وينقطع السؤال فالبراهين ومباديها التصديقية يجب أن تنتهي إلى قضية بديهية عند العقل هي مبدأ المبادىء التصديقية وهي أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان وتنتهي المبادىء التصورية كلها إلى الوجود فهو مبدأ أولي لها وهو بديهي التصور وغني عن التعريف

الحقيقي لأن المعرف الحقيقي لا بدَّ ان يكون اجلى وأظهر من المعرف ولا أظهر من الوجود ، فما ذكر المتكلمون في تعريف الوجود من أن الوجود أو الموجود هو الثابت العين والمعدوم هو النفي العين وقول الحكماء ان الموجود هو الذي يمكن أن يخبر عنه أو غير ذلك كقولهم الموجود هو الذي يكون فاعلاً ومنفعلاً أو الذي ينقسم إلى الحادث والقديم من قبيل شرح الاسم والتعريف اللفظي دون المعرف الحقيقي على انه سيجيء أن الوجود لا جنس له ولا فصل له والمعرف يتركب من الجنس والفصل فإذاً لا شيء أعرف من الوجود .

فصل ٣ ـ في ان الوجود مشترك معنوي

أما كونه مشتركاً بين الماهيات فهو قريب من الأوليات فإن العقل يجد بين موجود وموجود من المناسبة والمشابهة ما لا يجد مثلها بين موجود ومعدم فإذا لم يكن الموجودات متشاركة في المفهوم بل كانت متباينة من كل الوجوه كان حال بعضها مع البعض كمال الوجود مع العدم في عدم المناسبة وهذا خلاف الوجدان والدليل على المذهب الحق من وجوه : الأول أن الوجود نقيض العدم بالذات ومعنى العدم واحد إذ لا تمايز في العدم ويجب ان يكون نقيض الواحد واحداً وإلا ارتفع النقيضان وهو محال . الثاني أن مفهوم الوجود قابل للتقسيم بين الماهيات فيكون مشتركاً بيننا فلأنا نجد من أنفسنا الجزم بصحة تقسيم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن وتقسيم الممكن إلى وجود الجوهر ووجود العرض وهكذا مع قطع النظر عن اللغات وأوضاعها والمقسم يجب أن يكون مشتركاً بين جميع أقسامه لأنه مورد القسمة وهي عبارة عن ضم القيود المتخالفة إلى مورد القسمة ليحصل من أنضمام كل قيد اليه قسم . الثالث إنّا إذا أقمنا الدليل على أن الحادث لا بد له من مؤثر موجود ونظرنا إلى حادث جزمنا بأن له مؤثراً موجوداً مع التردد عن أنه واجب أو جوهر أو عرض بل لو اعتقدنا بأنه واجب ثم تتبدل ذلك الاعتقاد أنه ممكن ارتفع الاعتقاد بأنه واجب ولا يرتفع الاعتقاد بكونه موجوداً فلولا اشتراك الوجود معنى لارتفع الاعتقاد بكونه موجوداً بارتفاع الاعتقاد بأنه واجب والتالي باطل فالمقدم مثله فثبت أن الوجود المجزوم به حال التردد في الخصوصيات والباقي بعد زوال الاعتقاد بالخصوصية يجب ان يكون مشتركاً بين الموجودات .

فصل ٤ ـ اصالة الوجود في التحقق والماهية مجعولة بالوجود .

ذكرنا في بحث الوجود أن للعقل أن يحلل الممكن الموجود في الخارج إلى ماهية ووجود ولكنه في عين الحال يحكم العقل بأن نسبة الوجود إلى الماهية في الخارج اتحادية بمعنى أنه ليس لهما في الخارج هويتان متغايرتان كما هو الحال في الجسم والبياض مثلاً فإن هوية البياض في الخارج ليست عين هوية الجسم لأن البياض قد ينعدم وتبقى هوية الجسم على حالها ولذلك كانت نسبة البياض إلى الجسم نسبة انضمامية لا اتحادية وليست نسبة الوجود إلى ماهية الانسان مثلاً من هذا القبيل لأن ما هو هوية الانسان في الخارج ليس مغايراً لما هو هوية وجوده بأن يكون فيها هو مصداق الانسان في الخارج كزيد مثلاً أمران أحدهما بإزاء الوجود والآخر بإزاء الانسان فإن ما يصدق عليه انه انسان هو بعينه ما يصدق عليه انه موجود بل لا يكون زيد مثلاً فرداً خارجياً للانسان إلا اذا كان فرداً للموجود ومثل هذين المتحدين أعني الماهية والوجود لا يمكن أن يكونا متأصلين في الوجود والموجودية وإلا كانت النسبة بينهما انضمامية لا اتحادية وهذا خلاف المفروض في حكم العقل ولذلك لم يقل أحد من الفلاسفة باصالتهما معاً في التحقق إذ لو كانا أصلين لزم أن يكون كل شيء خارجي شيئين متباينين ولزم التركيب الحقيقي في الصادر الأول ولزم أن لا يكون الوجود نفس تحقق الماهية ولزم عدم انعقاد الحمل بينهما فلا بدّ أن يكون المتأصل في التحقق واحد منهما فقط ويكون الآخر تابعاً له في التحقق وليس من الممكن ان يكون ذلك المتأصل في الخارج هو الماهية لما تقدم في تفسيرها من أنها عبارة عن حدِّ الوجود المعلول ونقصه عن وجود علته والنقص عدم لا يمكن أن يكون فائضاً من العلة الموجودة بالذات لعدم السنخية المعتبرة في العلية .

اختلاف الفلاسفة في اصالة أي منهما

فذهب الفلاسفة المشاؤ ن إلى اصالة الوجود في التحقق ونسب إلى الاشراقيين لا سيما رئيسهم الفيلسوف الإلهي الشيخ شهاب الدين السهروردي الزنجاني المقتول في حلب ـ الشام إلى اصالة الماهية .

والحق ما ذهب اليه المشاؤ ن من أصالة الوجود ،والبرهان عليه من وجوه :

الأول : أن الماهية من حيث هي ليست إلا هي متساوية النسبة إلى الوجود والعدم فلو لم يكن خروجها من حد الاستواء إلى مستوى الوجود بحيث يترتب عليها الآثار بواسطة الوجود كان ذلك منها انقلاباً وهو محال بالضرورة فالوجود هو المخرج لها عن حد الاستواء فهو الأصيل .

البرهان الثاني بيانه : لو لم يكن الوجود أصيلاً في دار التحقق لم يحصل وحدة أصلاً لأن الماهية مثار الكثرة وفطرتها الاختلاف فإن المهيّات بذواتها مختلفات ومتكثرات وتثير غبار الكثرة في الوجود أيضاً فإن الوجود يتكثر نوع تكثر بتكثر الموضوعات كما أن الوجود مركزٌ يدور عليه فلك الوحدة وإذا لم يحصل الوحدة لم يحصل الاتحاد الذي هو الهو هوية كالانسان كاتب والكاتب ضاحك إذ المفروض ان جهة وحدة الوجود اعتبارية والأصل هو تحقق ماهية الانسان ومفهوم الكاتب والضاحك والمفاهيم ذاتها الاختلاف تصحح الغيرية وأين أحدها من الآخر لا الهوهوية كما هو الملاك في باب الحمل ولم يتم مسألة التوحيد لا توحيد الذات التي هي أسس المسائل لأنه إذا كانت الماهية أصلاً لا يكون بين الواجبين المفروضين ما به الاشتراك وما به الامتياز فلم يستقيم استدلال الفلاسفة على التوحيد بلزوم التركيب ولا توحيد الصفات لأنه إذا كان الوجود اعتبارياً لا يمكن العقل بأن مفاهيم العلم والارادة وغيرها مَن الصفات الجمال والجلال الحقيقية واحدة ولا هي مع الذات المقدسة الوجوبية واحدة إذ المفروض أن لا جهة وحدة هي الوجود فيها حتى تكون هي في مقام وجودها واحدة وفي مرتبة المفاهيم متغايرة كل مع الآخر والكل مع الذات المقدسة الموصوفة بها لأنها أيضاً على هذا التقدير مهية من المهيات فيلزم الكثرة حسب كثرة الصفات مع الذات ولا توحيد أفعال الله وكلمته لأنه على هذا لم يكن الصوادر إلا المهية المتخالفة بخلاف ما إذا كان الوجود الذي يدور عليه الوحدة بل هي عينه أصيلاً فإنه يتوافق فيه المتخالفات .

البرهان الثالث الماهية توجد بوجود خارجي فترتب عليها آثارها وتوجد بعينها بوجود ذهني كما سيأتي فلا يترتب عليها بشيء من تلك الآثار فلو لم يكن الوجود هو الأصيل ، وكانت الأصالة للماهية وهي محفوظة في الوجودين لم يكن فرق بينهما والتالي باطل فالمقدم مثله .

وللقائلين بأصالة الماهية واعتبار الوجود دلائل مدخولة كقولهم لو كان الوجود أصيلاً كان موجوداً في الخارج فلا وجود ولوجوده وجود فيتسلسل وهو محال واجيب عنه بأن الوجود موجود لكن بنفس ذاته لا بوجود آخر فلا يذهب الأمر إلى غير الغاية .

وجه تسمية بعض الفلاسفة الاشراقيين

قيل كانت تلاميذ أفلاطون على ثلاث فرق هم الاشراقيون والرواقيون والمشاؤ ن فالإشراقيون هم الذين جرَّدوا ألواح عقولهم عن النقوش الكونية فأشرقت عليهم لمعات أنوار الحكمة من لوح النفس الأفلاطونية من دون توسط العبارات وتخلل الاشارات ، والرواقيون هم الذين كانوا يجلسون في رواق بيت أفلاطون ويقتبسون الحكمة والفلسفة من عباراته وإشاراته ويعبرون عنهم بالحكماء الأقدمين . والمشاؤ ن هم الذين كانوا يمشون في ركاب أفلاطون ويتلقون منه فوائد الحكمة في تلك الحالة وكان أرسطاطاليس من هؤلاء وقيل أن المشائين هم الذين كانوا يمشون في ركاب أرسطا طاليس لا في ركاب أفلاطون وقيل أن أفلاطون أنشأ مدرسته المسماة (أقاذيما) أي المجتمع العلمي في بساتين كانت له في اثينا وأقام بها ستاً وثلاثين سنة يُعلم الطلاب الفلسفة واصول العلوم وهم مشاة بين الأشجار وجداول المياه .

فصل ٥ ـ في أن الوجود حقيقة واحدة متكثرة الافراد

الوجود الحقيقي الذي هو مصداق لمفهوم الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب متفاوتة في الصفات كالشدة والضعف والكمال والنقص والتقدم وأمثالها وهو المنسوب إلى الفهلويين من حكماء الفرس عند الفلاسفة الأقدمين وليست له حقائق متباينة في جواهرها ومتخالفة بذاوتها كما زعمه جمهور أتباع المشائين والدليل على أنها واحدة وجوه : **الأول** ان مفهوم الوجود معنى واحد حسبما تقدم ذكره في مبحث اشتراكه وانتزاع مفهوم واحد من الأمور المتخالفة من حيث هي متخالفة من دون جهة واحدة بينها محال لأنه يستلزم أن يكون الواحد كثيراً والتالي باطل فالمقدم مثله ، بيان الملازمة أن حينئذٍ يكون المصداق والمحكي عنه بذلك المفهوم الواحد تلك

الجهات المتكثرة ، وجعل صدر المتألهين في بعض مؤلفاته هذا الحكم أي عدم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقائق متباينة ، متخالفة من حيث التخالف من الفطريات .
الثاني ان العدم المطلق الذي يكون الوجود نقيضاً له بالذات لا تعدد فيه بوجه من الوجوه ، ولا تمايز فيه أصلاً لأن حيثيته سلب جميع الحيثيات وسلب كل الجهات والاعتبارات فلو كان الوجود الذي هو نقيض بالذات له حقائق متخالفة لزم ارتفاع النقيضين وهو محال . **الثالث** قال الحكماء الفهلويين ان الوجود ظاهرٌ بذاته مظهراً لغيره من الماهيات كالنور الحسي الذي هو ظاهرٌ بذاته مظهر لغيره من الأجسام الكثيفة للأبصار فكما أن النور الحسي نوع واحد حقيقته انه ظاهر بذاته مظهر لغيره وهذا المعنى متحقق في جميع مراتب الأشعة والأظلة على كثرتها وإختلافها . فالنور الشديد شديد في نوريته التي يُشارك فيها النور الضعيف والنور الضعيف ضعيف في نوريته التي يشارك فيها النور الشديد فليست شدة الشديد منه جزءاً مقوِّماً للنورية حتى يخرج الضعيف منه ولا عرضاً خارجاً عن الحقيقة وليس ضعف الضعيف قادحاً في نوريته ولا أنه مركَّب من النور والظلمة لكونها أمراً عدمياً بل شدة الشديد في أصل النورية وكذا ضعف الضعيف كذلك الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة متمايزة بالشدة والضعف والتقد والتأخر وغير ذلك فيرجع ما به الامتياز فيها إلى ما به الاشتراك وما به الإختلاف إلى ما به الاتحاد فليست خصوصية شيء من المراتب جزءاً مقوماً للوجود لبساطته ولا امراً خارجاً عنه لأن أصالة الوجود تبطل ما هو غيره الخارج منه بل الخصوصية في كل مرتبة مقوَّمة لنفس المرتبة بمعنى ما ليس بخارج منها .

وذهب قوم من المشائين إلى كون الوجود حقائق متباينة بتمام ذواتها أما كونه حقائق متباينة فلأختلاف آثارها وأما كونه متباينة بتمام الذوات فلبساطتها وعلى هذا يكون مفهوم الوجود المحمول عليها عرضياً خارجاً عنها لازماً لها إذ لو كان داخلاً كان جزء وينافي ذلك البساطة والحق أنه حقيقة واحدة كما ذكرناه .

فصل ٦ ـ في أن الوجود موجود

اختلف القائلون بأن لمفهوم الوجود حقيقة في أن مفهومه هل يحمل على حقيقته . ويقال حقيقة الوجود موجودة أم لا بل الوجود هو وجود الشيء والموجود هو

ذلك الشيء والحق أن الوجود موجود كما أن الماهية موجودة ولكن الماهية موجودة بأفاضة وجودها من العلة فهي موجودة بوجودها تبعاً والوجود بافاضة نفسه من العلة فهو موجود بنفسه لا بذاته وهذا معنى قول الفلاسفة الماهية تحتاج في الموجودية إلى حيثية تعليلية وإلى حيثية تقييدية ولكن الوجود يحتاج في الموجودية إلى حيثية تعليلية فقط ولا يحتاج إلى حيثية تقييدية لأنه موجود بنفسه لا بوجود آخر كالأضواء فإنه مضيء بذاته لا بضوء زائد على ذاته في نفس الأمر وما عداه مضيء بالضوء لا بذاته ، والحاصل أن الوجود الخارجي هو كون الشيء بحيث تترتب عليه آثاره الخاصة والموجود في الخارج هو الشيء الذي تترتب عليه آثاره الخاصة ولا ريب في أن الوجود موجود بهذا المعنى إذ يترتب عليه أثره الخاص الخارجي وهو كونه منشأ لترتب آثار الماهية الموجودة به عليها ولا يمكن أن يكون المنشأ لذلك نفس الماهية لأن ذلك يستلزم ترتبها عليه في الذهن أيضاً .

فصل ٧ ـ في أن الوجود العام البديهي اعتبار عقلي غير مقوم لافراده

بيان ذلك أن كل ما يرتسم بكنهه في الأذهان من الحقائق يجب أن يكون ماهيته محفوظة مع تبدّل نحو الموجود والوجود لما كانت حقيقته أنه في الأعيان وكل ما كانت حقيقته أنه في الأعيان فيمتنع أن يكون في الاذهان وإلا لزم انقلاب الحقيقة عما كانت بحسب نفسه فالموجود يمتنع أن يحصل حقيقة في ذهن من الأذهان فكل ما يرتسم من الوجود في النفس ويعرض له الكلية والعموم فهو ليس حقيقة الوجود بل وجهاً من وجوهه وحيثية من حيثياته وعنواناً من عناوينه فليس عموم ما ارتسم من الوجود في النفس بالنسبة إلى الوجودات عموم معنى الجنسي كما قال صدر المتألهين الشيرازي بل عموم أمر لازم اعتباري انتزاعي كالشيئية للأشياء الخاصة من الماهيات المتحصلة المتخالفة المعاني وأيضاً لو كانت جنساً لأفراده لكان انفصال الوجود الواجبي عن غيره بفصل فيتركب ذاته وأنه محال كما سيجيء .

فصل ٨ ـ في أن الوجود زائد على الماهية ذهناً لا خارجاً

بمعنى أن المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر فللعقل ان يجرِّد الماهية وهي ما يقال في جواب ما هو عن الوجود فيعتبرها وحدها فيعقلها ثم يصفها بالوجود وهو

معنى العروض فليس الوجود عيناً للماهية ولا جزء لها .

والبرهان عليه أن الوجود يصح سلبه عن الماهية ولو كان عيناً أو جزءاً لم يصح ذلك لاستحالة سلب الشيء عن نفسه وجزئه عنه وأيضاً لو كان الوجود نفس الماهية لزم اتحاد الماهيات في خصوصياتها لما تقدم من اشتراكه فاللازم باطل فالمقدم مثله. والبرهان الثاني أنه لو كان الوجود نفس الماهية للزم تركب واجب الوجود تعالى لأنه موجود فيكون ممكناً بسبب التركب وهذا باطلٌ جزماً . والثالث أنه يدل على الزيادة أنا قد نسلب الوجود عن الماهية فنقول مثلاً ماهية العنقاء معدومة ولو كان الوجود نفس الماهية للزم التناقض . والرابع أن حمل الوجود على الماهية يحتاج إلى دليل فليس عيناً ولا جزءً لأن ذات الشيء وذاتياته بينة الثبوت له لا تحتاج فيه إلى دليل .

بل قيام الوجود بالماهية من حيث هي هي وزيادته في الذهن لا في الخارج لاستحالة تحقق ماهية ما من الماهيات في الأعيان منفردة عن الوجود فكيف يتحقق الزيادة في الخارج والقيام بالماهية فيه بل وجود الماهية زائد عليها في نفس الأمر والتصور لا في الأعيان وليس قيام الوجود بالماهية كقيام السواد بالمحل .

فصل ٩ ـ في أن الوجود خير محض والعدم شرٌ

وتقرير ذلك إنا إذا تأملنا في كل ما يقال له خيرٌ وجدناه وجوداً وإذا تأملنا في كل ما يقال له شرٌ وجدناه عدماً ، ألا ترى القتل فإن العقلاء حكموا بكونه شراً وإذا تأملنا وجدنا شريته باعتبار ما يتضمن من العدم فإنه ليس شراً من حيث قدرة القادر عليه فإن القدرة كمال الانسان ولا من حيث أن الآلة قطاعة فإنه أيضاً كمال لها ولا من حيث حركة أعضاء القاتل ولا من حيث قبول العضو المنقطع للتقطيع بل من حيث هو ازالة كمال الحياة عن الشخص فليس الشر إلا هذا العدم وباقي القيود الوجودية خيرات ، فحكموا بأن الوجود خير محض والعدم شرٌ محض ولهذا كان واجب الوجود تعالى ابلغ في الخيرية والكمال من كل موجود لبراءته عن القوة والاستعداد وتفاوت غيره من الوجودات فيه باعتيار القرب من العدم والبعد عنه .

فصل ١٠ ـ في أحكام الوجود كلها سلبية

منها أن الوجود لا غير له وذلك لأن انحصار الاصالة في حقيقته يستلزم بطلان كل ما يُفرض غيراً له اجنبياً عنه بطلاناً ذاتياً ومنها أنه لا ثاني له لأن اصالة حقيقته الواحدة وبطلان كل ما يُفرض غيراً له ينفي عنه كل خليط داخل فيه أو منضمٍّ اليه فهو صرف في نفسه وصرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر فكل ما فرض له ثانياً عاد أولاً وإلا امتاز عنه بشيء غيره داخل فيه أو خارج عنه والمفروض انتفاؤه وهذا خلف .

ومنها انه ليس جوهراً ولا عرضاً أما أنه ليس جوهراً فلأن الجوهر ماهية إذا وُجدت في الخارج وجدت لا في الموضوع والوجود ليس من سنخ الماهية وأما أنه ليس بعرض فلأن العرض مقوّم الوجود بالموضوع والوجود متقوّم بنفس ذاته وكل شيء متقوم به ومنها أنه ليس جزءً لشيء لأن الجزء الآخر المفروض غيره والوجود لا غيره ومنها أنه لا جزء له لأن الجزء اما جزء عقلي كالجنس والفصل واما جزء خارجي كالمادة والصورة وأما جزء مقداري كأجزاء الخط والسطح والجسم التعليمي وليس للوجود شيء من هذه الأجزاء اما الجزء العقلي فلأنه لو كان للوجود جنس وفصل فجنسه إما الوجود فيكون فصله المقسم مقوماً لأن الفصل بالنسبة إلى الجنس يفيد تحصّل ذاته لا أصل ذاته وتحلّ الوجود هو ذاته هذا خلف ، وأما غير الوجود ولا غير للوجود وأما الجزء الخارجي وهو المادة والصورة فلأن المادة والصورة هما الجنس والفصل مأخوذين بشرط لا فانتفاء الجنس والفصل يوجب انتفائهما وأما الجزء المقداري فلأن المقدار من عوارض الجسم والجسم مركّب من المادة والصورة وإذ لا مادة ولا صورة للوجود فلا جسم له وإذ لا جسم له فلا مقدار له ومما تقدَّم يظهر انه ليس نوعاً لأن تحصّل النوع بالتشخص الفردي والوجود متحصل بنفس ذاته .

ومنها انه لا ضد له لأن الضد ذات وجودية تقابل ذاتاً اخرى في الوجود ولما استحال أن يكون الوجود ذاتاً وأن يكون له وجود آخر استحال أن يكون ضداً لغيره ولأنه عارض لجميع المعقولات لأن كل معقول اما خارجي فيعرض له الوجود الخارجي أو ذهني فيعرض الوجود الذهني ولا شيء من أحد الضدين يعرض لصاحبه .

ومنها لا مثل له بيان ذلك المثلان ذاتان وجوديتان يسد كل واحدة منهما مسدّ صاحبه ويكون المعقول منهما شيئاً واحداً بحيث إذا سبق أحدهما إلى الذهن ثم لحقه الآخر لم يكتسب العقل من الحاصل ثانياً غير ما اكتسبه أولاً والوجود ليس بذات فلا يماثل شيئاً آخر .

فصل ١١- في معنى نفس الأمر

قد ظهر مما تقدّم أن لحقيقة الوجود ثبوتاً وتحققاً بنفسه بل الوجود عين الثبوت والتحقق وأن للماهيات وهي التي تقال في جواب ما هو توجد تارة بوجود خارجي فتظهر آثارها وتارة بوجود ذهني فلا تترتب عليه الآثار ثبوتاً وتحققاً بالوجود لا بنفس ذاتها وإن كانا متحدين في الخارج وأن المفاهيم الاعتبارية العقلية وهي التي لم تنتزع من الخارج وإنما اعتبرها العقل بنوع من التعمل لضرورة تضطره إلى ذلك كمفاهيم الوجود والوحدة والعلية ونحو ذلك أيضاً لها نحو ثبوت بثبوت مصاديقها في أفرادها وفي حدود مصاديقها وهذا الثبوت العام الشامل لثبوت الوجود والماهية والمفاهيم الاعتبارية العقلية هي المسمّى بنفس الأمر التي يعجز صدق القضايا بمطابقتها فيقال أن هذا كذا كذا في نفس الأمر ، توضيح ذلك : أن من القضايا ما موضوعها خارجي بحكم خارجي كقولنا الواجب تعالى موجود وقولنا خرج من في البلد وقولنا الانسان ضاحك بالقوة وصدق الحكم فيها بمطابقته للوجود العيني ، ومنها ما موضوعها ذهني بحكم ذهني أو خارجي مأخوذ بحكم ذهني كقولنا الكلي إما ذاتي أو عرضي والانسان نوع والحيوان جنسٌ وصدق الحكم فيها بمطابقته للذهن لكون موطن ثبوتها هو الذهن فالثبوت النفسي الأمري أعمّ مطلق من كل من الثبوت الذهني والخارجي .

فصل ١٢ ـ في تساوق الوجود مع الشيئية

اختلف الناس في هذا المقام فالمحققون من الحكماء اتفقوا على مساوقة الوجود للشيئية وتلازمهما حتى أن كل شيء على الإطلاق فهو موجود على الإطلاق وكل ما ليس بموجود فهومنتف وليس بشيء وبالجملة لم يثبتوا للمعدوم ذاتاً متحققة فالمعدوم الخارجي لا ذات له في الخارج والذهني لا ذات له ذهناً .

وذهب بعض المعتزلة والاشاعرة إلى أن هنا واسطة بين الموجود والمعدوم وهي ثابتة ويسمونها الحال وهي صفة الموجود التي ليست بموجودة ولا معدومة كالعالمية والقادرية والوالدية من الصفات الانتزاعية التي لا وجود منحازاً لها فلا يقال أنها موجودة ، والذات الموجودة تتصف بها ولا يقال أنها معدومة وهذا المذهب باطل بالضرورة فإن العقل قاضي بأنه لا واسطة بين الوجود والعدم بل الثبوت مرادف للوجود وكذا العدم مرادف للنفي والثبوت والنفي متناقضان لا واسطة بينهما وهذه كلها أوهام يكفي في بطلانها قضاء الفطرة بأن العدم بطلان لا شيئة له أصلاً .

فصل ١٣ ـ في أن الوجود بسيط وأنه مطلق وخاص

ذكرنا أن الوجود عارض لجميع المعقولات فلا معقول أعم منه فلا جنس له ولا فصل له لأن الفصل هو المميزة لبعض أفراد الجنس عن البعض فإذا انتفت الجنسية انتفت الفصلة بل هو بسيط وأيضاً أن الوجود عبارة عن الكون في الأعيان ثم إن هذا الكون في الاعيان قد يؤخذ عارضاً لماهية ما فيتخصص الوجود حينئذٍ وقد يؤخذ مجرداً من غير التفات إلى ماهية خاصة فيكون وجوداً مطلقاً ، فالوجود العام يقابله عدم مطلق غير متخصص بماهية خاصة .

وأعلم أن الوجود طبيعة مقولة على ما تحته من الجزئيات ولأنه كلية واحدة غير متكثرة فإذا اعتبر عروضه للماهيات تكثر بحسب تكثرها لاستحالة عروض الشخص لماهيات متعددة ويكون طبيعة متحققة في كل واحدة من عوارض تلك الماهيات أعني أن طبيعة الوجود متحققة في وجود الانسان ووجود الفرس وغيرهما من وجودات الحقائق ويصدق عليها صدق الكلي على جزئياته وعلى تلك الماهيات صدق العارض على معروضاته ويقال ويحمل على الوجودات العارضة للماهيات بالتشكيك وذلك إن الكلي ان كان صدقه على أفراده على السواء كان متواطياً وإن كان لا على السواء بل يكون بعض تلك الأفراد أولى بالكلي من الآخر كان مشككاً .

فصل ١٤ ـ في انه لا تمايز ولا عليه في الاعدام

اما برهان عدم التمايز فلأنه فرع الثبوت والشيئية ولا ثبوت ولا شيئية في العدم ، نعم ربما يتميز عدم من عدم باضافة الوهم أياه الى الملكات وأقسام الوجود

فيتميز بذلك عدم من عدم كعدم البصر وعدم السمع وعدم زيد وعدم عمرو ، وأما العدم المطلق فلا تميز فيه وأما عدم العلية في العدم فلبطلانه وانتفاء شيئيته وقولهم عدم العلة علة لعدم المعلول قول على سبيل التقريب والمجاز فقولهم مثلاً لم يكن غيم فلم يكن مطر معناه بالحقيقة أنه لم يتحقق العلية التي بين وجود الغيم ووجود المطر وهكذا كما قيل نظير إجراء احكام القضايا الموجبة في السالبة فيقال سالبة وسالبة شرطية وأمثال ذلك وإنما فيها سلب الحمل وسلب الشرط .

فصل ١٥ ـ في أن المعدوم المطلق لا يخبر عنه

وقد ظهر ذلك بما تقدم أنه بطلان محض لا شيئية له بوجه وإنما يخبر عن شيء بشيء . وأما الشبهة بأن قولهم المعدوم المطلق لا يُخبرُ عنه يناقض نفسه فإنه بعينه اخبار عنه بعدم الأخبار فهي مندفعة بما سيجيء من مباحث الوحدة والكثرة من أن الحمل أما أوليّ ذاتي يتحد فيه الموضوع والمحمول مفهوماً ومصداقاً ويختلفان اعتباراً من حيث الاجمال والتفصيل كقولنا الانسان انسان وأما حمل شائع صناعي يتحدان فيه وجوداً ويختلفان مفهوماً كقولنا الانسان ضاحك أو الانسان كاتب والمعدوم المطلق معدوم مطلق بالحمل الأولي ولا يخبر عنه وليس بمعدوم مطلق بل موجود من الموجودات الذهنية بالحمل الشائع الصناعي ولذا يخبر عنه بعدم الاخبار عنه فلا تناقض .

وبهذا البيان يندفع الشبهة عن عدة قضايا توهم التناقض

كقولنا الجزئي جزئي وهو بعينه كلي يصدق على كثيرين وقولنا شريك الباري ممتنع مع أنه معقول في الذهن فيكون موجوداً فيه ممكناً وقولنا الشيء إما ثابت في الذهن أو لا ثابت فيه واللاثابت في الذهن ثابت فيه لأنه معقول .

وجه الاندفاع أن الجزئي جزئي بالحمل الأولي كليٌ بالحمل الشائع وشريك الباري شريك الباري بالحمل الأولي وممكن مخلوق للباري بالحمل الشائع واللاثابت في الذهن كذلك بالحمل الأولي وثابت فيه بالشائع الصناعي .

فصل ١٦ - في امتناع اعادة المعدوم بعينه

اعلم أن المعاد الجسماني والروحاني معاً من أركان أصول الإسلام وهو أن يعتقد المسلم بأن الله يبعث النفوس ويعيد لها الحياة من جديد في يوم القيامة متجسدة بنفس جسدها ليحاسب كل نفس بما عملت فليس من العدل أن يساوي المجرم وغير المجرم والمسيء والمحسن في الحياة وليست الدنيا هذه إلا ممراً ومع ومعبراً إلى الآخرة وقد أيِّد المعاد جميع الأديان والشرائع وعدوّا الاعتراف بعودة الانسان الى الحياة ركناً أساسياً في أديانهم إذا عرفت هذا فنقول قالت الحكماء أن أعادة المعدوم بعينه ممتنعة وتبعهم فيه بعض المتكلمين وأكثرهم على الجواز وقد عدّ الشيخ الرئيس ابن سينا امتناع اعادة المعدوم ضرورياً وهو من الفطريات لقضاء الفطرة ببطلان شيئية المعدوم فلا يتصف بالاعادة والقائلون بنظرية المسألة احتجوا عليه بأنه لو جاز للمعدوم في زمان أن يعاد في زمان آخر بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه وهو محال لأنه حينئذٍ يكون موجوداً بعينه في زمانين بينهما عدم متخلل ، حجة اخرى لهم أن إعادة المعدوم توجب كون المعاد هو المبتدء وهو محال لاستلزامه الانقلاب أو الخلف . بيان الملازمة أن إعادة المعدوم بعينه يستلزم كون المعاد هو المبتدء ذاتاً وفي جميع الخصوصيات المشخصة حتى الزمان فيصير المعاد عين المبتدأ وهو الانقلاب أو الخلف ، وحجة اخرى لو جازت الاعادة لم يكن عدد العود بالغاً حداً معيناً يقف عليه إذ لا فرق بين العودة الأولى والثانية وهكذا إلى ما لا نهاية له كما لم يكن فرق بين المعاد والمبتدء وتعين العدد من لوازم وجود الشيء المتشخص .

احتج المجوزون بأنه لو امتنعت اعادة المعدوم لكان ذلك أما لماهيته ، وأما اللازم لماهيته ، ولو كان كذلك لم يوجد ابتداء وهو ظاهر اما لعارض مفارق فيزول الامتناع بزواله ، ورد بأن الامتناع لأمر لازم لكن لوجوده وهويته لا لماهيته كما هو ظاهرٌ من دليلهم المتقدم وأما ما دعاهم إلى القول بجواز الاعادة زعمهم أن المعاد وهو مما نطقت به الشرائع الحقة من قبيل اعادة المعدوم ويرده أن الموت نوع استكمال لا انعدام وزوال ويجيء بحث المعاد انشاء الله في الجزء الثاني .

المرحلة الثانية
في الوجود الذهني والمواد الثلاثة وفيه فصول

فصل ١ ـ في تعريف الوجود الذهني

هو الوجود الذي إذا اتصفت به الماهية لا تترتب عليها آثارها ولوازمها وأحكامها المطلوبة منها في الخارج فإن الذهن نشأة اخرى للوجود غير نشأة الخارج ونشأة الوجود جديرة بالتحقيق لأنه يتبنى عليها تحقيق المعاد الجسماني الذي هو أحد أركان الدين فأعلم ان الله تعالى خلق النفس الإنسانية مثالاً لصفاته وأفعاله ﴿ **ولله المثل الأعلى**﴾ ليكون معرفتها مرآة لمعرفته : ﴿ **ومن عَرف نفسه فقد عَرَف ربه** ﴾ فجعل ذاتها مجرّدة عن الأكوان والأحياز والجهات وصيـرها ذات علم وقدرة وبصر وجعلها الآية الكبى ذات مملكة شبيهة بمملكة باريها يحكم فيها بما يشاء ويفعل ما يريد ﴿ **اتزعم انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر**﴾ وينبسط اشراقها على كل الماهيات العالمية إلا أنها وان كانت من سنخ عالم الملكوت ومن عالم القدرة والسطوة ضعيفة الوجود لكونها واقعة في مراتب النزول ذات وسائط بينها وبين باريها وكثرة الوسائط توجب ضعف الوجود ووهن القوة فلأجل هذا يكون ما يترتب عليها من الأفعال والآثار الخاصة في غاية ضعف الموجود بل وجود ما يوجد عنها من الصور العقلية والخيالية أضلال وأشباح للوجودات الخـارجية الصـادرة عن الباري تعالى ، وان كانت الماهية محفوظة في كلا الوجودين فلا يترتب عليها مع تلك الصور العقلية والخيالية الآثار المترتبة على الماهية بحسب وجودها الخارجي

اللهم إلا لبعض المتجرّدين عن جلباب البشرية المتخلقين بأخلاق الله تعالى من أصحاب المعارج الاعجازية فإنهم لشدة اتصالهم بعالم القدس ومحل الكرامة يقدرون على ايجاد الموجودات الخارجية بإذن الله تعالى بهم يمسك الله السماوات والأرض أن تزولا ، وهم الأنبياء لا سيما خاتمهم وأوصيائه الأثني عشر الأئمة أولهم امير المؤمنين عليه السلام وآخرهم المهدي صلوات الله عليهم اجمعين .

الخلاف في الوجود الذهني

اعلم انه لا خلاف في أن للعاقل علماً بأمور كمفهوم الانسان والشجر والنبات والحجر ولا خلاف أيضاً في أن لتلك الأمور معانٍ متمايزة في أنفسها فإن مفهوم كل واحد من هذه المذكورات مغاير لما عداه ومتمايز عنه ولا خلاف أيضاً في أن العلم بتلك الأمور وصف قائم بالعالم متعلق بتلك الأمور فهو مغاير لها ولا خلاف أيضاً في أن الهوية الخارجية لا تحصل بعينها في الذهن إنما الخلاف في أنه هل لمعاني تلك الأمور ثبوت ذهناً أو لا ثبوت لها ذهناً انما الذي تحقق هو العلم بها فقط فقال المحققون من الحكماء والمتكلمين بثبوتها ذهناً وأنكر جمهور المتكلمين وجود الأشياء في الذهن أن الذي تحقق في الذهن هو العلم المتعلق بها ، والمشهور ان للقائلين بالوجود الذهني مذهبين : احدهما القول بأن معنى وجود الاشياء في الذهن هو حصول صورها واثبات الموافقة لها في بعض العوارض في الذهن كالصورة المنقوشة من الفرس مثلاً في الجدار وهذا القول للقدماء ، الثاني القول بأن حقائق الاشياء وماهياتها حاصلة في الذهن وهذا القول للمتأخرين من الفلاسفة فالأولون إذا قالوا صورة الشيء موجودة في الذهن أرادوا بها شبحه وشبيهه والآخرون يريدون بها حقيقة الشيء وماهيته ولا يخفى أن أدلة ثبوت الوجود الذهني إنما تدل على وجود حقائق الاشياء وماهياتها في الذهن لا الأمر المغاير لها في الماهية الموافق لها في بعض الأعراض .

فصل ٢ ـ أدلة اثبات الوجود الذهني

الدليل الأول : إنا نحكم حكماً إيجابياً على ما لا وجود له في الخارج كقولنا بحر من زيبق بارد بالطبع واجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين وشريك الباري ممتنع ، وثبوت النقيضين في شيء واحد محال ولا شك في أن المحكوم عليه بحكم ثبوتي يجب أن يكون ثابتاً لأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ومعلوم أن هذه الاشياء المحكوم عليها لا وجود لها في الخارج فيجب أن تكون موجودة في الاذهان . **الثاني** إنا نتصور اموراً تتصف بالكلية والعموم كالانسان الكلي والحيوان الكلي والتصور أشارة عقلية لا تتحقق إلا بمشار اليه موجود وإذا لا وجود لكلي بما هو كلي في الخارج فهي موجودة في موطن آخر ونسميه الذهن . **الثالث** إنا نتصور الصرف من كل حقيقة وهو الحقيقة محذوفاً عنها ما يكثرها بالخلط والانضمام كالبياض المتصور بحذف جميع الشوائب الأجنبية وصرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر فهو واحد وحدة جامعة لكل ما هو من سنخه والحقيقة بهذا الوصف غير موجودة في الخارج فهي موجودة في موطن آخر نسميه الذهن قد استشكل على وجود الماهيات بأنفسها في الذهن إشكالات .

الاشكال الأول : ان القول بحصول الماهيات بأنفسها في الذهن يستلزم كون الشيء الواحد جوهراً وعرضاً معاً وهو محال ، بيان الملازمة أن الجوهر المعقول في الذهن بناء على انخفاض الذاتيات وهو بعينه عرض لقيامه بالنفس قيام العرض بمعروضه وأما بطلان اللازم فللزوم كونه قائماً بالموضوع وغير قائم به .

الاشكال الثاني : ان الماهية الذهنية مندرجة تحت مقولة الكيف بناء على ما ذهبوا اليه من كون الصور العلمية كيفيات نفسانية ثم إنا إذا تصورنا جوهراً كان مندرجاً تحت مقولة الجوهر لانحفاظ الذاتيات وتحت مقولة الكيف كما تقدم والمقولات متباينة بتمام الذوات فيلزم التناقض في الذات وكذا إذا تصورنا مقولة اخرى غير الجوهر كانت الماهية المتصورة مندرجة تحت مقولتين

وكذا لو تصورنا كيفاً محسوساً كان مندرجاً تحت الكيفو المحسوس ، والكيف النفساني وهو اندراج شيء واحد تحت نوعين متباينين من مقولة واستحالته ضرورية ولهذا قالوا هذا الاشكال أصعب من الأول إذ لا كثير اشكال في كون شيء واحد جوهراً وعرضاً لأن التباين الذاتي الذي بين المقولات إنما هو بين الجوهر والكيف والكم وغيرها وأما مفهوم العرض بمعنى القيام بالموضوع فهو عرض عام صادق على تسع من المقولات ومن الجائز أن يعم الجوهر الذهني أيضاً ويصدق عليه لأن المأخوذ في رسم الجوهر انه ماهية إذا وجدت في الخارج وُجدت لا في الموضوع فمن الجائز ان يقوم في الذهن في الموضوع وهو إذا وُجد في الخارج كان لا في موضوع وأما دخول الماهية الواحدة تحت مقولتين كالجوهر والكيف وكالكم والكيف والمقولات متباينات بتمام الذوات فأستحالته ضرورية لا مدفع لها .

وبالتوجه إلى ما تقدم من الاشكال ونحوه ذهب بعضهم إلى انكار الوجود الذهني من أصله بالقول بأن العلم باضافة من النفس إلى الخارج فالمعلوم مندرج تحت مقولته الخارجية فقط ولذا قال فيلسوف السبزواري في منظومته (فأنكر الذهني قوم مطلقاً) .

الاشكال الثالث : أن لازم القول بالوجود الذهني وحصول الأشياء بأنفسها في الأذهان كون النفس حارة باردة عريضة طويلة متحيزة متحركة مربعة مثلثة مؤمنة كافرة وهكذا عند تصور الحرارة والبرودة إلى غير ذلك وهو باطل بالضرورة .

بيان الملازمة : أنا لا نعني بالحار والبارد والعريض والطويل ونحو ذلك إلا ما حصلت له هذه المعاني وقامت به وغير ذلك من الاشكالات الآخر .
والجواب عن الكل أن المعاني الخارجية كالحرارة والبرودة ونحوهما إنما تحصل في الاذهان بماهياتها لا بوجوداتها العينية وتصدق عليها بالحمل الأولي دون الحمل الشائع والذي يوجب الاتصاف حصول هذه المعاني بوجوداتها الخارجية وقيامها بموضوعاتها دون حصول ماهياتها لها وقيام ما هي هي بالحمل الأولي وبقية جواب الاشكالات فراجع إلى كتاب الأسفار والمنظومة وغيرهما .

فصل ٣ ـ انقسام الوجود إلى ما في نفسه وما في غيره

من الوجود ما هو بنفسه في نفسه لنفسه وهو وجود الله تعالى ومنه ما هو لنفسه عن نفسه وهو وجود الجواهر ومنه خلافه وذلك أن الله تعالى واجب الوجود بذاته لذاته وفي ذاته ومنزه عن التجسيم والحلول والتركيب والنقائص ومستجمع لجميع صفات الكمال من العلم والقدرة والارادة والعدل ونحوها وأن صفاته الحقيقية من الحياة والقدرة والعلم عين ذاته تعالى وذكرنا مفصلاً في كتابنا عقائد الإمامية الاثنا عشرية في الجزء الأول والثاني المطبوع في (مؤسسة الأعلمي للمطبوعات) في بيروت وإنا إذا اعتبرنا القضايا الصادقة كقولنا الانسان ضاحك وجدنا فيها وراء الموضوع والمحمول أمراً آخر به يرتبط ويتصل بعضهما إلى بعض ليس يوجد إذا اعتبر الموضوع وحده ولا المحمول وحده ولا إذا اعتبر كلٌ منهما مع غير الآخر فله وجود ثم إن وجوده ليس ثالثاً لهما واقعاً بينهما مستقلاً عنهما وإلا احتاج إلى رابطين آخرين يربطه بالطرفين فكان المفروض ثلاثة خمسة ثم الخمسة تسعة وهلّم جرا وهو باطل .

فوجوده قائم بالطرفين موجود فيهما غير خارج منهما ولا مستقلٌ بوجه عنهما لا معنى له مستقلاً بالمفهومية ونسميه الوجود الرابط وما كان بخلافه كوجود الموضوع والمحمول وهو الذي له معنى مستقل بالمفهومية نسميه الوجود المحمولي والوجود المستقل فإذن الوجود منقسم إلى مستقل ورابط وهو المطلوب ومن الوجود ما هو في نفسه لغيره وهو وجود الأعراض .

فصل ٤ ـ في المواد الثلاث : الوجوب والامكان والامتناع

كل واحد من الوجود والعدم إما أن يكون محتاجاً إلى الغير وإما أن يكون مستغنياً عنه والأول ممكن والثاني واجب الوجود والممتنع يُذكر بالتبع وهذه القسمة حقيقية تمنع الجمع والخلو أما منع الجمع فلاستحالة كون المستغني عن الغير محتاجاً اليه والمحتاج الى الغير مستغنياً عنه وأما منع الخلو فلأنه لا قسم ثالث لهما فقد ظهر أن هذه القسمة حقيقية .

وبعبارة واضحة كل مفهوم إذا قيس إلى الوجود فإما أن يجب له فهو الواجب أو يمتنع وهو الممتنع أو لا يجب له ولا يمتنع وهو الممكن فإنه إما أن يكون الوجود له ضرورياً وهو الأول أو يكون العدم له ضرورياً وهو الممتنع وإما أن لا يكون شيء منهما له ضرورياً وهو الممكن وهذه القضايا الثلاثة لا يمكن تعريفها .

وهي واضحة المعاني لكونها من المعاني العامة التي لا يخلو عن أحدها مفهوم من المفاهيم ولذا كانت لا تعرف إلا بتعريفات دورية كتعريف الواجب بما يلزم من فرض عدمه محال ثم تعريف المحال وهو الممتنع بما يجب أن لا يكون أو ما ليس بممكن ولا واجب وتعريف الممكن بما يمتنع وجوده وعدمه .

فصل ٥ ـ في أقسام المواد الثلاث :

كل واحد من المواد ثلاثة أقسام ما بالذات وما بالغير وما بالقياس إلى الغير إلا الإمكان فلا امكان بالغير والمراد بما بالذات أن يكون وضع الذات كافياً في تحققه وإن قطع النظر عن كل ما سواه وبما بالغير ما يتعلق بالغير وبما بالقياس إلى الغير أنه إذا قيس إلى الغير كان من الواجب أن يتصف بها .

وأما أمثلة الأقسام الثلاثة فالوجوب بالذات كما في الواجب الوجود تعالى فإن ذاته بذاته يكفي في ضرورة الوجود له من غير حاجة إلى شيء غيره والوجوب بالغير كما في الممكن الموجود الواجب وجوده بعلته والوجوب بالقياس إلى الغير كما في وجود أحد المتضائفين إذا قيس إلى وجود الآخر فإن وجود العلو إذا قيس اليه وجود السفل يأبى إلا أن يكون للسفل وجود فلوجود السفل وجوب بالقياس إلى وجوب العلو وراء وجوبه بعلته .

والامتناع بالذات كما في المحالات الذاتية كشريك الباري واجتماع النقيضين والامتناع بالغير كما في وجود المعلول الممتنع لعدم علته وعدمه الممتنع لوجود علته والامتناع بالقياس إلى الغير كما في وجود أحد المتضائفين إذا قيس إلى عدم الآخر وفي عدمه إذا قيس إلى وجود الآخر .

والامكان بالذات كما في الماهيات الإمكانية فإنها في ذاتها لا تقتضي ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم والإمكان بالقياس إلى الغير كما في الواجبين بالذات المفروضين ، وأما الإمكان بالغير فمستحيل لأنا إذا فرضنا ممكناً بالغير فهو في ذاته أما واجب بالذات أو ممتنع بالذات أو ممكن بالذات إذ المواد منحصرة في الثلاث والأولان يوجبان الإنقلاب والثالث يوجب كون اعتبار الإمكان بالغير لغواً .

فصل ٦ ـ واجب الوجود ماهيته ، انيته

والحق ماهيته آنيته ـ إذ مقتضى العروض معلوليته

والحق هو الله تعالى شأنه ، قال أبو نصر المعلّم الثاني يقال حقٌ للقول المطابق للمخبر عنه إذا طابق القول ويقال حق للموجود الحاصل بالفعل ويقال حق للموجود الذي لا سبيل للبطلان اليه ، والأول تعالى حقٌ من جهة المخبر عنه حقٌ من جهة الوجود حقٌ من جهة أنه لا سبيل للبطلان اليه لكنها إذا قلنا أنه حق فلأنه الواجب الذي لا يخالطه بطلان وبه يجب وجود كل باطل إلا كل شيء ما خلا الله باطلٌ .

واجب الوجود ماهيته انيته بمعنى ان لاماهية له وراء وجوده الخاص به وذلك أنه لو كانت له ماهية وذات وراء وجوده الخاص به لكان وجوده زائداً على ذاته عرضياً له وكل عرضي معلل بالضرورة فوجوده معلل وعلته إما ماهيته أو غيرها فإن كانت علته ماهيته والعلة متقدمة على معلولها بالوجود بالضرورة كانت الماهية متقدمة عليه بالوجود وتقدمها عليه إما بهذا الوجود ولازمه تقدم الشيء على نفسه وهو محال وإما بوجود آخر وننقل الكلام اليه ويتسلسل وإن كانت علته غير ماهيته فيكون معلولاً لغيره وذلك ينافي وجوب الوجود بالذات .

وقد تبين بذلك ان الوجوب بذاته وصف منتزع من حاق وجود الواجب كاشف عن كون وجوده بحتاً في غاية الشدة غير مشتمل على جهة عدمية إذ لو اشتمل على شيء من الاعدام حرم الكمال الوجودي الذي في مقابله فكانت

ذاته مقيدة بعدمه فلم يكن واجباً بالذات صرفاً له كل كمال .

فصل ٧ ـ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات

إذ لو كان غير واجب بالنسبة إلى شيء من الكمالات التي تمكن له بالإمكان العام كان ذا جهة امكانية بالنسبة اليه فكان خالياً في ذاته عنه متساوية نسبته إلى وجوده وعدمه ومعناه تقيد ذاته بجهة عدمية وقد عرفت في الفصل السابق استحالته .

فصل ٨ ـ في ان الأولوية بأقسامها باطلة ، وان الشيء ما لم يجب لم يوجد

لا ريب أن الممكن الذي يتساوى نسبته إلى الوجود والعدم عقلاً يتوقف وجوده على شيء يسمى علة وعدمه على عدمها وهل يتوقف وجود الممكن على أن يوجب العلة وجوده ، وهو الوجوب بالغير أو انه يوجد بالخروج عن حد الاستواء وان لم يصل إلى حدّ الوجوب وكذا القول في جانب العدم وهو المسمّى بالأولوية وقد قسموها إلى الأولوية الذاتية وهي التي يقتضيها ذات الممكن وماهيته وغير الذاتية وهي خلافها وقسموا كلاً منها إلى كافية في تحقق الممكن وغير كافية والأولوية بأقسامها باطلة .

أما الأولوية الذاتية فلأن الماهية قبل الوجود باطلة الذات لا شيئية لها حتى تقتضي أولوية الوجود كافية أو غير كافية ، وبعبارة اخرى الماهية من حيث هي ليست إلا هي لا موجودة ولا معدومة ولا أي شيء آخر .

وأما الأولوية الغيرية ، وهي التي تأتي من ناحية العلة فلأنها لما لم تصل الى حدّ الوجوب لا يخرج بها الممكن من حدّ الأستواء ، ولا يتعين بها له الوجود أو العدم ولا ينقطع بها السؤال انه لم وقع هذا دون ذاك وهو الدليل على أنه لم تتم بعدُ للعلة عليتها فتحصل أن الترجيح إنما هو بإيجاب العلة وجود المعلول بحيث يتعين له الوجود ويستحيل عليه العدم إذ إيجابها عدمه فالشيء أعني الممكن ما لم يجب لم يوجد .

تتـــمة

ما تقدم من الوجوب هو الذي يأتي الممكن من ناحية علته وله وجوب آخر يلحقه بعد تحقق الوجود أو العدم وهو المسمى بالضرورة بشرط المحمول فالممكن الموجود محفوف بالضرورتين السابقة واللاحقة .

فصل ٩ ـ في معاني الامكان واقسامه

الإمكان المبحوث عنه ههنا هو لاضرورة الوجود والعدم بالنسبة إلى الماهية المأخوذة من حيث هي وهو المسمى بالإمكان الخاص والخاصي ، وقد يستعمل الإمكان بمعنى سلب الضرورة عن الجانب المخالف سواء كان الجانب الموافق ضرورياً أو غير ضروري فيقال الشيء الفلاني ممكن أي ليس بممتنع وهو المستعمل في لسان العامة أعم من الامكان الخاص ولذا يسمى إمكاناً عامياً وعاماً .

وقد يستعمل في معنى أخص من ذلك وهو سلب الضرورات الذاتية والوصفية والوقتية كقولنا الانسان كاتب بالإمكان حيث أن الإنسانية لا تقتضي ضرورة الكتابة ولم يؤخذ في الموضوع وصف يوجب الضرورة ولا وقت كذلك وتحقق الامكان بهذا المعنى في القضية بحسب الاعتبار العقلي بمقالية المحمول إلى الموضوع لا ينافي ثبوت الضرورة بحسب الخارج بثبوت العلة ويسمى الامكان الأخص .

وقد يستعمل بمعنى سلب الضرورة من الجهات الثلاث والضرورة بشرط المحمول ايضاً كقولنا زيد كاتب غداً بالامكان ويختص بالأمور المستقبلة التي لم تحقق بعد حتى يثبت فيها الضرورة بشرط المحمول وهذا الامكان إنما يثبت بحسب الظن والغفلة عن أن كل حادث مستقبل إما واجب أو ممتنع لأنتهائه إلى علل موجبة مفروغ عنها ويسمى الامكان الاستقبالي .

وقد يستعمل الامكان بمعنيين آخرين : **احدهما** ما يسمى الامكان الوقوعي وهو كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال أي ليس ممتنعاً

بالذات أو بالغير وهو سلب الامتناع عن الجانب الموافق كما أن الامكان العام سلب الضرورة عن الجانب المخالف .

وثانيهما الامكان الاستعدادي وهو كما ذكروه نفس الاستعداد ذاتاً وغيره اعتباراً فإن تهيؤ المنى لأن يصير شيئاً آخر له نسبة إلى الشيء المستعد ونسبته إلى الشيء المستعد له فبالاعتبار الأول يسمى استعداداً فيقال مثلاً النطفة لها استعداد أن تصير انساناً وبالاعتبار الثاني يسمى الامكان الاستعدادي فيقال الانسان يمكن أن يوجد في النطفة والفرق بين الاستعدادي وبين الامكان الذاتي أن الامكان الذاتي كما سيجيء اعتبار تحليلي عقلي يلحق الماهية المأخوذة من حيث هي والامكان الاستعدادي صفة وجودية تلحق الماهية الموجودة فالامكان الذاتي يلحق الماهية الانسانية المأخوذة من حيث هي والامكان الاستعدادي يلحق النطفة الواقعة في مجرى تكوّن الانسان ولذا كان الامكان الاستعدادي قابلاً للشدة والضعف فإمكان تحقق الإنسانية في العلقة أقوى منه في النطفة بخلاف الامكان الذاتي فلا شدة ولا ضعف فيه ولذا كان الامكان الاستعدادي يقبل الزوال عن الممكن فإن الاستعداد يزول بعد تحقق المستعد له بالفعل بخلاف الامكان الذاتي فإنه لازم الماهية هو معها حيثما تحققت ، ولذا أيضاً كان الامكان الاستعدادي ومحله المادة بالمعنى الاعم يتعين معه الممكن المستعد له كالانسانية التي تستعد لها المادة بخلاف الامكان الذاتي الذي في الماهية فإنه لا يتعين لها الوجود أو العدم ، والفرق بين الامكان الاستعدادي والوقوعي أن الاستعدادي إنما يكون في الماديات والوقوعي أعم مورداً .

فصل ١٠ ـ في ان الامكان اعتبار عقلي وانه لازم للماهية

إما أنه اعتبار عقلي فلأنه يلحق الماهية المأخوذة عقلاً مع قطع النظر عن الوجود والعدم والماهية المأخوذة كذلك اعتبارية بلا ريب فما يلحق بها بهذا الاعتبار كذلك بلا ريب وهذا الاعتبار العقلي لا ينافي كونها بحسب نفس الأمر إما موجودة أو معدومة ولازمة كونها محفوفة بوجوبين أو امتناعين .

وأما كونه لازماً للماهية فلأنا إذا تصوّرنا الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن كل ما سواها لم نجد معها ضرورة وجود أو عدم وليس الامكان إلا سلب الضرورتين فهي بذاتها ممكنة وأصل الامكان وان كان هذين السلبين لكن العقل يضع لازم هذين السلبين وهو استواء النسبة مكانهما فيعود الامكان معنى ثبوتياً وإ كان مجموع السلبين منفياً .

* * *

المرحلة الثالثة

في حاجة الممكن الى المؤشر

حاجة الممكن إلى العلة من الضروريات الأولية التي مجرد تصوّر موضوعها ومحمولها كافٍ في التصديق بها فإن من تصوَّر الماهية المتساوية النسبة إلى الوجود والعدم وتصوّر توقف خروجها من حد الاستواء إلى أحد الجانبين إلى أمر آخر يخرجها منه اليه لم يلبث أن يصدق به .

وهل علة الممكن إلى العلة هي الأمكان أو الحدوث

الحق هو الأول وبه قالت الحكماء ، والبرهان عليه بوجهين : **الأول** ان العقل إذا لاحظ الماهية الممكنة وأراد حمل الوجود أو العدم عليها افتقر في ذلك إلى العلة ولم ينظر شيئاً آخر سوى الامكان والتساوي إذ حكم العقل بالتساوي الذاتي كافٍ في الحكم بامتناع الرجحان الذاتي فأحتاج الى العلة من حيث هو ممكن فعلم أن علة الحاجة هي الامكان لا غير .

الثاني : ان الحدوث كيفية للوجود فيتأخر عنه تأخراً ذاتياً والوجود متأخر عن الايجاد والايجاد متأخر عن الإحتياج والإحتياج متأخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة الحاجة لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب وهو محال .

الممكن محتاج الى علته بقاء كما أنه محتاج اليها حدوثاً :

وذلك لأن علة حاجته الى العلة امكانه اللازم لماهية وهي محفوظة معه في حال البقاء كما أنها محفوظة معه في حال الحدوث فهو محتاج الى العلة حدوثاً وبقاء مستفيض في الحالتين جميعاً .

برهان آخر

ان وجود المعلول كما تكررت الإشارة اليه وسيجيء بيانه وجود رابط تعلق الذات بالعلة متقوم بها غير مستقل دونها فحاله في الحاجة الى العلة حدوثاً وبقاءً واحد والحاجة ملازمة ، وقد استدل المخالف على استغناء الممكن عن العلة في حال البقاء بأمثلة عامّية كمثال البنّاء والبناء إن البناء يحتاج في وجوده إلى البنّاء حتى إذا بناه يستغني عنه في بقائه .

ورد بأن البنّاء ليس علة موجدة للبناء بل حركات يـده علل معدة لحدوث الاجتماع بين اجزاء البناء واجتماع الاجزاء علة لحدوث شكل البناء ثم اليبوسة علة لبقائه مدة يعتد بها .

خاتمة : في ان الوجوب والامكان والامتناع ليست ثابتة في الاعيان

والدليل انها تصدق على المعدوم فإن الممتنع يصدق عليه أنه مستحيل الوجود وأنه واجب العدم والممكن قبل وجوده يصدق عليه انه ممكن الوجود وهو معدوم فإذا اتصف المعدوم بها كانت عدمية لاستحالة اتصاف العدمي بالثبوتي .

وبرهان آخر انه يلزم التسلسل لأن كل متحقق فله وجود يُشارك به غيره من الموجودات ويختص بنفس ماهيته وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فوجوده غير ماهيته فأتصاف ماهيته بوجوده لا يخلو عن أحد هذه الأمور الثلاثة فلو كانت هذه الأمور ثبوتية لزم اتصافها بأحد الثلاثة ويتسلسل وهو محال .

المرحلة الرابعة
في الماهية ولواحقها

الماهية مأخوذة عن ما هو وهو ما به يجاب عن السؤال بما هو فإنك إذا قلت الانسان ما هو فقد سألت عن حقيقته وماهيته ، فإذا قلت حيوان ناطق كان هذا الجواب هو ماهية الانسان وهذه اللفظة أعني الماهية إنما تطلق في الغالب في الاستعمال على الأمر المعقول وإذا لوحظ مع ذلك الوجود قيل له حقيقة وذات والماهية والحقيقة والذات من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الأولى ، فإن حقيقة الانسان أعني الحيوان الناطق معروضةً لكونها ماهية وذاتاً وحقيقةً وهذه عوارض لها :

فالماهية من حيث هي ليست إلا هي لا موجودة ولا معدومة ولا شيئاً آخر ، وهذا معنى قولهم إن النقيضين يرتفعان عن مرتبة الماهية يريدون به أن شيئاً من النقيضين غير مأخوذ في الماهية وإن كانت في الواقع غير خالية عن احدهما بالضرورة .

في اعتبارات الماهية

كل شيء فإن له حقيقة هو بها هو ، فالانسانية من حيث هي انسانية ماهية وهي مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات فإن الانسانية من حيث هي انسانية لا يدخل في مفهومها الوجود والعدم ولا الوحدة والكثرة ولا الكلية والجزئية ولا غير ذلك من الاعتبارات اللاحقة بها لأن الوحدة مثلاً لو دخلت في مفهوم الانسان لم يصدق الانسانية على ما ينافي الوحدة لكنها تصدق

عليه لصدقها على الكثرة ، ولذلك القول في الكثرة والوجود والعدم والكلية والجزئية وغيرها فهي إذن مغايرة لهذه الاعتبارات وقابلة لها قبول المادة للصور المختلفة والأعراض المتضادة .

الماهية لها أقسام ثلاثة :

للماهية بالأضافة إلى ما عداها مما يتصوّر لحوقه بها ثلاث اعتبارات إما أن تعتبر بشرط شيء أو بشرط لا أو لا بشرط والقسمة حقيقية .

أما **الأول** فإن تؤخذ بما هي مقارنة لما يُلحق بها من الخصوصيات فتصدق على المجموع كالانسان المأخوذ مع خصوصيات زيد فيصدق عليه .

وأما **الثاني** فإن يشترط معها أن لا يكون معها غيرها وهذا يتصوًّر على قسمين أحدهما أن يقصر النظر في ذاتها وأنها ليست إلا هي وهو المراد من كون الماهية بشرط لا في مباحث الماهية كما تقدم . وثانيهما أن تؤخذ الماهية وحدها بحيث لو قارنها أي مفهوم مفروض كان زائداً عليها غير داخل فيها فتكون إذا قارنها جزءً من المجموع مادة له غير محمولة عليه .

وأما **الثالث** فإن لا يشترط معها شيء بل تؤخذ مطلقة مع تجويز أن يُقارنها شيء أو لا يقارنها . فالقسم الأول هو الماهية بشرط شيء وتسمًّى المخلوطة ، والقسم الثاني هو الماهية بشرط لا وتسمًّى المجردة ، والقسم الثالث هو الماهية لا بشرط وتسمى المطلقة .

والماهية التي هي المقسم للأقسام الثلاثة هي الكلي الطبيعي وهي التي تعرضها الكلية في الذهن فتقبل الانطباق على كثيرين وهي موجودة في الخارج لوجود قسمين من أقسامها أعني المخلوطة والمطلقة فيه والمقسم محفوظ في أقسامه موجود بوجودها .

والموجود منها في كل فرد غير الموجود منها في فرد آخر بالعدد ولو كان واحداً فيه موجوداً بوحدته في جميع الأفراد لكان الواحد كثيراً بعينه وهو محال وكان الواحد بالعدد متصفاً بصفات متقابلة وهو محال .

اقسام الكلي

ذكرنا أن الماهية من حيث هي هي لا باعتبار التجرد ولا باعتبار عدمه كما يؤخذ الحيوان من حيث هو هو وهو الكلي الطبيعي لأنه نفس طبائع الاشياء وحقائقها وهذا الكلي موجود في الخارج بوجود الأفراد .

وقد تكون الكلية العارضة للماهية يقال كلي منطقي لأن المنطقي يبحث عنه ، والثالث العقلي وهو مركب من العارض والمعروض كالانسان الكلي والحيوان الكلي وهما عقليان لا وجود لهما في الخارج ، فهذه اعتبارات ثلاثة ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة .

القول في الجنس والفصل

الماهية التامة إذا نسبت إلى افرادها المحققة في نفس الأمر فإما أن يكون عين حقيقة تلك الأفراد فهو النوع كالانسان أو جزء حقيقتها فإن كان تمام المشترك بين شيء منها وبين أفراد آخر فهو الجنس كالحيوان وإلا فهو الفصل ويقال لهذه الثلاثة ذاتيات وإنما يسمى الذاتي لأنه يُميز من غيره بوجوه من خواصه منها أن الذاتيات بينة لا تحتاج في ثبوتها لذي الذاتي إلى وسط ودليل ومنها أنها غنية عن الجعل على حدة فعلة وجود الماهية بعينها علة اجزائها الذاتية ومنها أن الأجزاء الذاتية متقدمة على ذي الذاتي أو يكون خارجاً عن الأفراد ويقال له العرض فإما أن يختص بأفراد حقيقة واحدة أو لا يختص . فالأول هو الخاصة كالضاحك فإنه يختص بأفراد حقيقة واحدة وهو الانسان ، والثاني العرض العام كالماشي .

والفرق بين الجنس والفصل ان كلاً منهما محمول على النوع حملاً أولياً وأما النسبة بينهما فالجنس عرض عام بالنسبة إلى الفصل والفصل خاصة بالنسبة اليه وأيضاً الفرق بينهما من الممتنع أن يتحقق جنسان في مرتبة واحدة وكذا فصلان في مرتبة واحدة لنوع لاستلزام ذلك كون نوع واحد نوعين .

الفرق بين الجنس والمادة وكذا بين الفصل والصورة اعتباري

ذكر الفلاسفة ان الجنس والمادة متحدان ذاتاً مختلفان اعتباراً ، فالمادة إذا أُخذت لا بشرط كانت جنساً كما أن الجنس إذا أُخذ بشرط لا كان مادة وكذا الصورة فصل إذا أُخذت لا بشرط كما أن الفصل صورة إذا أُخذ بشرط لا

واعلم ان المادة في الجواهر المادية موجودة في الخارج والتركيب بينهما اتحادي كما سيجيء بيانه .

وأما الأعراض فهي بسيطة غير مركبة في الخارج ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز ، وإنما العقل يجد فيها مشتركات ومختصات فيعتبرها اجناساً وفصولاً ثم يعتبرها بشرط لا فتصير مواداً وصوراً عقلية .

خاتمة وفيها امور

الأول : ان الجنس قد يكون عالياً وهو الجنس الذي ليس فوقه جنس آخر كالجوهر ويسمى جنس الأجناس وقد يكون سافلاً وهو الجنس الأخير الذي لا جنس تحته كالحيوان وقد يكون متوسطاً وهو الذي فوقه جنس وتحته جنس كالجسم ، والفصل أيضاً قد يكون عالياً كالقابل للأبعاد الثلاثة المقسِّم للجوهر الى الجسم وغير الجسم فإنه فصل عال ليس فوقه فصل وقد يكون سافلاً وهو فصل النوع السافل وقد يكون متوسطاً وهو فصل الجنس السافل والمتوسّط .

الثاني : التشخص من الأمور الاعتبارية ، وهو من ثواني المعقولات ومن الأمور الاعتبارية لا من الأمور العينية وإلا لزم التسلسل ثم إذا نظر اليه من حيث هو أمر عقلي كان مشاركاً لغيره من التشخصات في التشخص ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار لأنه امر اعتباري عقلي .

الثالث : في احكام الفصل ، ينقسم الفصل نوع انقسام إلى المنطقي والاشتقاقي فالفصل المنطقي هو اخص اللوازم التي تعرض النوع وأعرفها

وهي انما تؤخذ وتوضع في الحدود مكان الفصول الحقيقية لصعوبة الحصول غالباً على الفصل الحقيقي الذي يقوم النوع كالناطق للانسان والصاهل للفرس فإن المراد بالنطق بمعنى التكلم وهو من الكيفيات المسموعة وأما النطق بمعنى ادراك الكليّات وهو عندهم من الكيفيات النفسانية والكيفية كيفما كانت من الأعراض والعرض لا يُقوّم الجوهر وكذا الصهيل ولذا ربما كان أخص اللوازم اكثر من واحد فتوضع جميعاً موضع الفصل الحقيقي كما يؤخذ الحسّاس والمتحرك بالأرادة جميعاً فصلاً ولو كان فصلاً حقيقياً لم يكن إلا واحداً كما تقدم .

والفصل الاشتقاقي مبدأ الفصل المنطقي وهو الفصل الحقيقي المقوِّم للنوع ككون الانسان ذا نفس ناطقة في الانسان وكون الفرس ذا نفس صاهلة في الفرس ، ثم إن حقيقة النوع هي فصله الأخير وذلك لأن الفصل المقوم هو محصّل نوعه فما أخذ في اجناسه وفصوله الآخر على نحو الابهام مأخوذ فيه على وجه التحصّل .

ويتفرع عليه أن هذية النوع به فنوعية النوع محفوظة به ولو تبدّل بعض اجناسه ، وكذا لو تجردت صورته التي هي الفصل بشرط لا عن المادة التي هي الجنس بشرط لا بقي النوع على حقيقة نوعيته كما لو تجردت النفس الناطقة عن البدن .

ثم إن الفصل غير مندرج تحت جنسه بمعنى أن الجنس غير مأخوذ في حدّه وإلا احتاج إلى فصل يقومه وننقل الكلام اليه ويتسلسل بترتيب فصول غير متناهية .

المرحلة الخامسة

في الجواهر والأعراض وفيها فصول

الفصل الأول ـ في قسمة الممكنات

أعلم أن كل ممكن موجود أما أن يكون موجوداً لا في موضوع وهو الجوهر وإما أن يكون موجوداً في موضوع وهو العرض ونعني بالموضوع المحل المتقوّم بذاته المقوم لما يحل فيه فإن المحل أما أن يتقوم بالحال أو يقوّم الحال إذ لا بدّ من حاجة أحدهما إلى الآخر فالأول يسمى المادة والثاني يسمى الموضوع والحال في الأول يسمى صورة وفي الثاني يسمى عرضاً .

والجوهر على خمسة أقسام ، فإن الجوهر أما أن يكون مفارقاً في ذاته وفعله للمادة وهو المسمى بالعقل أو مفارقاً في ذاته لا في فعله وهو النفس الناطقة فإنها مفارقة للمادة في ذاتها وجوهرها دون فعلها لاحتياجها إلى الآلة في التأثير ، ولا يمكن أن يكون مفارقاً في فعله دون ذاته لأن الاستغناء في التأثير يستدعي الاستغناء في الذات وأما يكون مقارناً للمادة فأما يكون محلاً وهو الهيولي أو حالاً وهو الصورة أو ما يتركب منها وهو الجسم فهذه أقسام الجواهر الخمسة .

والاعراض تسعة : هي المقولات والأجناس العالية ومفهوم العرض عرضٌ عام لها وإلا انحصرت المقولات في مقولتين والعروض قيام وجود شيء بشيء آخر يستغني عنه في وجوده فهو نحو الوجود لا جنس فوقها كما أن المفهوم من الماهية عرض عام لجميع المقولات العشر وليس بجنس لها.

والمقولات التسع العرضية هي الكم والكيف والأين ومتى والوضع والجدة والأضافة وان يفعل وأن ينفعل هذا ما عليه الفلاسفة المشاؤ ون من عدد المقولات ومستندهم فيه الاستقراء .

وذهب بعضهم إلى أنها أربع بجعل المقولات النسبية وهي المقولات السبع الأخيرة واحدة ، وذهب شيخ الاشراق الشيخ شهاب الدين السهروردي الزنجاني إلى أنها خمس وزاد على هذه الأربعة الحركة .

الفصل الثاني - في الجسم

والأقوال في حقيقة الجسم خمسة .

وبيان ذلك أنه لا ريب أن هناك أجساماً مختلفة تشترك في أصل الجسمية التي هي الجوهر الممتد في الجهات الثلاث فالجسم بما هو جسم قابل للانقسام في جهاته المفروضة وله وحدة اتصالية عند الحسّ فهل هو متصل واحد في الحقيقة كما هو عند الحسّ أو مجموعة اجزاء ذات فواصل على خلاف ما عند الحس وعلى الأول وهو المتصل الواحد فهل الأقسام التي له بالقوة متناهية أو غير متناهية .

وعلى الثاني وهو مجموعة اجزاء ذات فواصل فهل الأقسام التي هي بالفعل وهي التي انتهى التجزّي اليها لا تقبل الانقسام خارجاً لكن تقبله وهماً لكونها اجساماً صغاراً ذوات حجم أو انها لا تقبل الانقسام لا خارجاً ولا وهماً ولا عقلاً لعدم اشتمالها على حجم وإنما تقبل الاشارة الحسية وهي متناهية أو غير متناهية ولكل من الشقوق المذكورة قائل فالأقوال خمسة :

الأول : ان الجسم متصل واحد بحسب الحقيقة كما هو عند الحس وله اجزاء بالقوة متناهية ونسب إلى عبد الكريم الشهرستاني صاحب الملل والنحل .

الثاني : انه متصل حقيقة كما هو متصل حساً وهو منقسم انقسامات غير متناهية بمعنى لا يقف أي أنه يقبل الانقسام الخارجي بقطع أو بإختلاف عرضين ونحوه حتى إذا لم يعمل الآلات القطاعة في تقسيمه لصغره قسمة الوهم حتى إذا عجز عن تصوره لصغره البالغ حكم العقل كلياً بأنه كلما قسم إلى اجزاء كان الجزء

الحاصل لكونه ذا حجم له طرف غير طرف يقبل القسمة من غير وقوف فإن ورود القسمة لا يعدم الحجم ونسب إلى الحكماء والفلاسفة هذا القول .

الثالث : أنه مجموعة اجزاء صغار صلبة لا تخلو من حجم يقبل القسمة الوهمية والعقلية دون الخارجية ونسب الى ذي مقراطيس اليوناني .

الرابع : أنه مؤلف من اجزاء لا تتجزىء لا خارجاً ولا وهماً ولا عقلاً وإنما تقبل الاشارة الحسية وهي متناهية ذوات فواصل في الجسم تمر الآلة القطاعة من مواضع الفصل ونسب هذا القول إلى جمهور المتكلمين .

الخامس : تألف الجسم منها كما في قول ذي مقراطيس إلا أنها غير متناهية وأما قول الرابع والخامس ففيه أن ما ادعي من الاجزاء التي لا تتجزىء لم تكن ذوات حجم امتنع ان يتحقق من اجتماعها جسم ذو حجم بالضرورة وان كانت ذوات حجم لزمها الانقسام الوهمي والعقلي بالضرورة وان فرض عدم انقسامها الخارجي لغاية صغرها على أنها لو كانت غير متناهية كان الجسم المتكوّن من اجتماعها غير متناهي الحجم بالضرورة وقد أُقيمت وجوه من البراهين على بطلان الجزء الذي لا يتجزىء فراجع إلى الأسفار وغيرها .

ويدفع القول الثاني وهن الوجوه التي أُقيمت على كون الجسم البسيط وهو الجسم غير المؤلف من أجسام مختلفة الطبائع كأجسام العناصر الأولية ذا اتصال واحد جوهري من غير فواصل كما هو عند الحس قد تسلم علماء الطبيعة اخيراً بعد تجربيات علمية ممتدة أن الأجسام مؤلفة من اجزاء صغار ذرية مؤلفة من اجزاء اخرى لا تخلو من حصاة مركزية ذات جرم وليكن أصلاً موضوعياً لنا .

ويدفع القول الأول أنه يرد عليه ما يرد على القول الثاني والرابع والخامس لجمعه بين القول بأتصال الجسم بالفعل وبين انقسامه بالقوة إلى اجزاء متناهية تقف القسمة دونها على الإطلاق .

فالجسم الذي هو جوهر ذو اتصال يمكن أن يفرض فيه الامتدادات الثلاث ثابت لا ريب فيه لكن مصداقة الأجزاء الأولية التي تحدث فيها الامتدادات الجرمي واليها تتجزىء الأجسام النوعية دون غيرها على ما تقدمت الاشارة وهو قول ذي

مقراطيس مع اصلاح ما .

الفصل الثالث ـ في اثبات المادة الأولى وهي الهيولى والصورة الجسمية

أعلم أن في الأجسام سنخاً يتوارد عليه الصور والهيئات ولها يختلف عليها الاستحالات والانقلابات ولا يحتاج الجمهور في اثبات وجود أمر يصدق عليه مفهوم هذا الاسم أعني المادة القابلة لوجود هذه الحوادث واللواحق وزوالها فإن كل من له إلمام مخاطبة علمية يعلم ويعتقد يقيناً بالفكر أو الحدس أن التراب يصير نطفة والنطفة تصير جسد انسان أو حيوان والبذر يصير شجراً والشجر يصير رماداً أو فحما وإذا قيل أنه خلق من الماء بشراً ومن الطين حيواناً لا يخلو أما أن يفهم من هذا القول ان النطفة باقية نطفة والطين طيناً ومع هذا فهو بشر وحيوان حتى يكون في حالة واحدة نطفة وجسد انسان أو طيناً وحيواناً وأما ان يكون بطلت النطفة بكليتها حتى لم يبق منها شيء أصلاً وكذا الطين .

ثم حدث حيوان أو انسان فحينئذٍ ما خلق الانسان من نطفة ولا الحيوان من طين بل ذلك شيء بطل بكليته وهذا شيء آخر حصل جديداً بجميع اجزائه وأما أن يكون الجوهر الذي كان فيه الهيئة النطفية والطينية بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة انسان أو صورة حيوانية والقسمان الأولان باطلان عند الكافة وليست مما يعتقدهما العامة ولذلك كل من زرع بذراً ينبت شيء منه أو تزوج ليكون له ولده يفرق بين ولده وغيره بأنه من مائه ويحكم على الزرع بأنه من بذره وعلى الفرخ بأنه من بيضه .

أو لا ترى أنه لا يحصل في الزراعة من البُر غير البُر ومن الشعير غير الشعير ولا في التوليد من الانسان غير الانسان ولا من الفرس المحض غير الفرس ومن الحمار غير الحمار .

فظهر أن الهيولى من حيث المفهوم لا خلاف فيها لأحد بل وقع الاتفاق من العقلاء مع افتراقهم على ثبوت مادة يتوارد عليها الصور والهيئات .

وعند المشائين جوهر أبسط يتقوم بجوهر آخر يحل فيه يسمى صورة يتحصَّل من تركبُّهما جوهر وحداني الحد قابل للمقادير والأعراض والصور اللاحقة وهو

الجسم فالجسم عندهم مركب في حقيقته من الهيولي ومن الأتصال القابل للأبعاد الثلاثة .

وخلاصة ما ذكره ملا صدرا في الاسفار في اثبات المادة الأولى

ان الجسم من حيث هو جسم ونعني به ما يحدث فيه الامتداد الجرمي أولاً وبالذات أمرٌ بالفعل ومن حيث ما يمكن أن يلحق به شيء من الصور النوعية ولواحقها أمرٌ بالقوة وحيثية الفعل غير حيثية القوة لأن الفعل متقوم بالوجدان والقوة متقومة بالفقدان ففيه جوهر هو قوة الصور الجسمانية بحيث أنه ليس له من الفعلية إلا فعلية أنه قوة محضة وهذا نحو وجودها .

والجسمية التي بها الفعلية صورة مقومة لها فتبين أن الجسم مؤلف من مادة وصورة جسمية والمجموع المركب منها هو الجسم .

تتمة : هذه هي المادة الشائعة في الموجودات الجسمانية جميعاً وتسمى المادة الأولى والهيولي الأولى ثم هي مع الصورة الجسمية مادة قابلة للصور النوعية اللاحقة وتسمى المادة الثانية .

القول في اثبات الصور النوعية

الأجسام الموجودة في الخارج تختلف إختلافاً بيّناً من حيث الأفعال والآثار وهذه الأفعال لها مبدء جوهري لا محالة وليس هو المادة الأولى لأن شأنها القبول والأنفعال دون الفعل ولا الجسمية المشتركة لأنها واحدة مشتركة وهذه الأفعال كثيرة مختلفة فلها مبادي مختلفة ولو كانت هذه المبادي اعراضاً مختلفة وجب انتهائها إلى جواهر مختلفة وليست هي الجسمية لما سمعت من اشتراكها بين الجميع فهي جواهر متنوعة تتنوع بها الأجسام تسمى الصور النوعية .

تتمة

أول ما تتنوع الجواهر المادية بعد الجسمية المشتركة إنما هو بالصور النوعية التي تتكوَّن بها العناصر ثم مواد لصور اخرى تلحق بها ، وكان القدماء من علماء الطبيعة يُعدون العناصر أربعاً وأخذ الإلهيون ذلك أصلاً موضوعياً وقد أنهاها الباحثون أخيراً

إلى ما يقرب من مائة وبضع عنصر .

العناصر البسيطة أربعة ، كرة النار والهواء والماء والأرض على قول قدماء الفلاسفة .

إعلم أن البسائط العنصرية أربعة فأقربها إلى الفلك النار ثم الهواء ثم الماء ثم الأرض ، ومركزها مركز العالم لا غير .

بيان ذلك : أن العنصريات نجد فيها قوى مهيئة نحو الفعل أي كيفيات تجعل موضوعاتها معدة للتأثير في شيء آخر مثل الحرارة والبرودة والطعوم والروائح وقوى مهيئة نحو الأنفعال السريع أو البطيء أي كيفيات تجعل موضوعاتها معدة للتأثر عن الغير بحسب السرعة أو البطء مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة وغير ذلك ، ثم فتشنا فوجدناها قد تخلو عن جميع الكيفيات الفعلية إلا الحرارة والبرودة والمتوسطة التي تتبرد بالقياس إلى الحار وتتسخن بالقياس إلى البارد فإنا نجد جسماً خالياً عن اللون وجسماً خالياً عن الطعم ولم نجد جسماً خالياً عن الحرارة أو البرودة أو المتوسطة وكذلك فتشنا فوجدناها خالية عن جميع الكيفيات الانفعالية إلا الرطوبة واليبوسة والمتوسطة بينهما فعلم بهذا الاستقراء أن العناصر البسيطة أربعة الموضوع للحرارة واليبوسة النار ، والموضوع للحرارة والرطوبة : الهواء والموضوع للبرودة والرطوبة الماء ، الموضوع للبرودة واليبوسة : الأرض والنار حارة في الغاية فطلبت العلو والهواء حارّ لا في الغاية فطلب العلو فوق باقي العناصر والماء بارد فطلب السفل والأرض أبرد العناصر فطلبت المركز .

وكلٌ من هذه العناصر الأربعة ينقلب الى الملاصق والى الغير

أقول : هذه العناصر الأربعة كل واحد منها ينقلب إلى الآخر إما ابتداءً كصيرورة النار هواءً أو بواسطة واحدة كصيرورتها ماء بواسطة انقلابها هواء ثم انقلاب الهواء ماءً أو بواسائط كصيرورتها أرضاً بواسطة انقلابها هواء ثم ماءً ثم ارضاً ، والأصل فيه أن غالب الأمر انقلاب العنصر إلى ملاصقة كانقلاب النار هواءً ابتداءً وإلى البعيد بواسطة ويدل على انقلاب كل واحد منها إلى صاحبه ما نشاهده من صيرورة النار هواء عند الانطفاء وصيرورة الهواء ناراً كما يصنع الحدّاد الفحم في

الكور وينفخ عليه بالكير شديداً فأذن يشتعل الفحم من دون تقريب نار منه وصيرورة الهواء ماءً عند حصول البرد في الجو وانعقاد السحاب الماطر من غير وصول البخار اليه وصيرورة الماء هواء عند اسخانه وصيرورة الماء أرضاً كما يعقد أهل الحيل المياه الجارية التي تشرب بحيث يصير أحجاراً صلبة وأما صيرورة الأرض ماءاً كما يتخذون حارة ويحلون فيها أجساداً صلبة حجرية حتى تصير مياهها جارية .

الفصل الرابع ـ في أن المادة والصورة متلازمان

وقد ثبت في الفلسفة أن المادة الأولى والصورة متلازمان لا تنفك احداهما عن الأخرى أما أن المادة لا تتعرّى عن الصورة فلأن المادة الأولى حقيقتها أنها بالقوة من جميع الجهات فلا توجد إلا متقوّمة بفعلية جوهرية متحدة بها إذ لا تحقق لموجود إلا بفعليته والجوهر الفعلي الذي هذا شأنه هو الصورة فإذن المطلوب ثابت .

وأما أن الصور التي من شأنها أن تقارن المادة لا تتجرَّد عنها فلأن شيئاً من الأنواع التي ينالها الحس والتجربة لا يخلو من قوة التغير وإمكان الانفعال وهذا أصل موضوع مأخوذ من العلوم الطبيعية وما فيه القوة والامكان لا يخلو من مادة فإذن المطلوب ثابت .

الفصل الخامس ـ في أن كلا من المادة والصورة محتاجة الى الآخر وان التركيب بينهما اتحادي .

وبيان ذلك ، اما جمالاً فإن التركيب بين المادة والصورة تركيب حقيقي اتحادي ذو وحدة حقيقية وقد تقدم أن بعض اجزاء المركب الحقيقي محتاج إلى بعض .

وأما تفصيلاً ، فالصورة محتاجة إلى المادة في تعينها فإن الصورة إنما يتعين نوعها بأستعداد سابق تتحمله المادة وهي تقارن صورة سابقة وهكذا .

وأيضاً هي محتاجة الى المادة في تشخصها أي في وجودها الخاص بها من حيث ملازمتها للعوارض المسماة بالعوارض المشخصة من الشكل والوضع والأين ومتى وغيرها .

وأما المادة فهي متوقفة الوجود حدوثاً وبقاء على صورة ما من الصور الواردة

عليها تقوم بها وليست الصورة علة تامة ولا علة فاعلية لها لحاجتها في تعينها وفي تشخصها إلى المادة والعلة الفاعلية انما تفعل بوجودها الفعلي فالفاعل لوجود المادة جوهر مفارق للمادة من جميع الجهات فهو عقل مجرد أوجد المادة بارادة الله واذنه لأنه لا مؤثر في الكون إلا الله تعالى كلّ جنود مبدء المبادي اوهو يستحفظها بالصورة بعد الصورة التي توجدها في المادة .

وأما ما ذكره العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي دام ظله من أن العقل المجرد أوجد المادة فهو تكلم على مذهب الفلاسفة وإلا فمقامه الشريف أجل من أن يسند ايجاد الكون إلى العقل المجرد بدون أرادة الله تعالى .

فالصورة جزء للعلة التامة وشريكة العلة للمادة وشرط لفعلية وجودها وقد شبّهوا استبقاء العقل المجرد المادة بصورة ما بمن يستحفظ سقف بيت بأعمدة متبدلة فلا يزال يزيل عموداً وينصب مكانه آخر .

الفصل السادس ـ في حدوث العالم برمته

هذا العالم بأرضه وسمائه يقال له العالم وقد اختلف الناس هل هو حادث أي لم يكن فكان وهو مضمون الحديث النبوي كان الله ولم يكن معه شيء أو قديم لا أول له ولا آخر كما قال بعض الفلاسفة القدماء اليونانيين .

وذهب المسلمون واليهود والنصارى والمجوس وجميع المتكلمين إلى أن العالم حادث وهذه المسألة من أجل المسائل وأهمها وعليها ترتكز قواعد الأديان الألهية كلها حيث اتفقت كلمتها على أن القديم واحد لا غير وهو الله سبحانه وتعالى وأنه موجود في الأزل ولم يوجد معه شيء وأنه خالق الكون من العدم وأبدعه حسب مشيئته وأرادته .

وذكر الفيلسوف الالهي الملا صدراء في أسفاره ج ٥ طبع الجديد ص ٣٠٥ في أن القول بحدوث العالم مجمع عليه بين الأنبياء عليهم السلام والحكماء . اعلم أن ما ذكرناه وأوضحناه سابقاً ولاحقاً من حدوث العالم بجمعه من السموات وما فيها والأرضيات وما معها هو بعينه مذهب أهل الحق من كل قوم من أهل الملل والشرائع

الحقة وجميع السلاك الالهية الماضية واللاحقة من كل قوم لأن قاطبة أهل الحق والموحدين في كل دهر وزمان لهم دين واحد ومسلك واحد في أركان وأصول الدين وأحوال المبدء والمعاد ورجوع الكل اليه سبحانه أو لا ترى أن أديان الأنبياء كلهم والأولياء صلوات الله عليهم ورحمته وأتباعه واحد لا خلاف ينقل منهم بينهم في شيء من أصول المعارف واحوال المبدء والمعاد .

ومن لم يكن دينه دين الأنبياء (ع) فليس من الحكمة في شيء ولا يُعد من الحكماء من ليس له قدم راسخ في معرفة الحقائق الى أن قال ، وأعلم أن أساطين الحكمة المعتبرة عند طائفة ثمانية ثلاثة من الملطيين ثالس وانكسيمانس واغاثاذيمون ومن اليونانيين خمسة انباذقلس وفيثاغورث وسقراط وأفلاطون وأرسطو ثم لم يسم احد بعد هؤلاء فيلسوفاً بل كل واحد منهم ينسب الى صناعة من الصناعات أو سيرة من السير مثل بقراط الطبيب وأوميرس الشاعر وأرشميدس المهندس وذي مقراطيس ويوذاسف المنجم كل هؤلاء العظماء لهم كلمات في حدوث العالم .

احسن مقال قاله الامام الرضا عليه السلام في حدوث العالم

قيل للرضا عليه السلام ، يا بن رسول الله ما الدليل على حدوث العالم فقال (ع) انك لم تكن ثم كنت وقد علمت أنك لم تكوّن نفسك ولا كوّنك من هو مثلك .

والبرهان على حدوث العالم

وهو أن الجسم لا يخلو من الحوادث وكل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث وشرح هذا الدليل أن من جملة الحوادث التي لا ينفك عنها الجسم السكون والحركة لأن كل جسم لا محالة أما أن يكون ساكناً وإما أن يكون متحركاً ومعنى سكون الجسم كونه في مكان واحد أكثر من زمان واحد ومعنى حركته انتقاله من مكان إلى مكان والسكون والحركة من الأمور الحادثة لأن كلاً منها يزول ويتبدل فالمتحرك قد يسكن والساكن قد يتحرك والقديم هو الثابت بطبعه على طريقة واحدة لا يتغير ولا يتبدّل ثم إن الحركة مسبوقة بحركة قبلها وكذلك المكوث في المكان الواحد مسبوق بمكوث قبله أي أن المكوث في اللحظة الثانية مسبوق بالمكوث في اللحظة الأولى وكل ما سبق بالغير فهو حادث، واذا كان السكون والحركة حادثين والجسم لا يخلو عنهما لزم أن

يكون الجسم محلاً للحوادث واذا كان محلاً للحوادث فلا بدّ أن يكون حادثاً ولو افترضنا أنه غير حادث لكان معنى هذا أنه وُجد في الأزل قبل الحركة والسكون ، وان الجسم قد مضى عليه أمد لم يكن ساكناً فيه ولا متحركاً وهو محال وعليه تكون الأجسام برمتها حادثة ، وإذا ثبت أن العالم حادث وأنه وجد بقدرة الله المبدعة المطلقة فيكون بقاؤ ه متوقفاً على أرادته أيضاً أن شاء أبقى وان شاء افنى .

وقد يتساءل كيف توجد أشياء من لا شيء

ونجيب بالتساؤ ل من أين جاء ذلك الشيء الذي هو مصدر الأشياء فإن وجد من شيء آخر أعدنا التساؤ ل إلى ما لا نهاية ولا حل أبداً إلا الاقرار بأمر الله إذا أراد شيئاً أن يقول له كنْ فيكون ، فالإرادة الإلهية هي التي تبدع وتخلق الكون وتوجده بعد أن لم يكن شيئاً وهي التي تفنيه فيصبح لا شيء والعلم الحديث لا يتصادم مع هذا بخاصة بعد أن أثبت أن المادة تتحول إلى طاقة والطاقة الى مادة بل سيجيء انشاء الله في بيان الحركة الجوهرية أن العالم يتحرك جوهرياً وأن ما نحسه ونشاهده من أنفسنا ومن عوارض الكون فهو حادث ومتجدد فمن الكبر الى الصغر ومن الشروق إلى الغروب ومن الجذب إلى الإقبال ومن الصحو إلى غيره وهكذا حتى الحجر الأصم في تغير دائم كما تقتضيه النظرية الحديثة وتغير هذه الأشياء معناه حدوثها وتجددها وإذا كانت حادثة فالنتيجة المنطقية أن الكون الذي يتألف منها حادث أيضاً لأن وجود الكلي عين وجود أفراده وليس للكلي وجود مستقل عنها .

المرحلة السادسة
في النفس الناطقة وفيه دروس

الدرس الأول ـ في تعريفها وحقيقتها

قال المحققون من الفلاسفة والعرفاء أنها جوهر مجرد مدبر للبدن وحافظ له وقال أمام الحرمين أن النفس أجسام لطيفة نورانية سارية في البدن سريان الماء في الورد ، وقال نظام : النفس جزء لا يجتزّىٰ في القلب ، وقال الفيلسوف ملا صدراء أن النفس كمال أول لجسم طبيعي يصدر عنه كمالاته الثانية بآلات يستعين بها على أفعال الحياة كالإحساس والحركة الارادية . وقال الفيلسوف الخواجة (رض) النفس كمال أول لجسم طبيعي إلى ذي حياة بالقوة إلى غير ذلك من التعاريف حتى بلغ أربعين قولاً وأحسن تعريف لها تعريف الحكماء لأن الجسم إذا اخذ بمعنى المادة كانت النفس المتضمنة اليه الذي يحصل من اجتماعهما نبات أو حيوان أو انسان صورة واذا اخذ بمعنى الجنس كانت كمالاً لأن طبيعة الجنس ناقصة قبل الفصل وعرفوا النفس بالكمال دون الصورة لأن النفس الانسانية غير حالة في البدن فليست صورة له وهي كمال له .

المراد بالكمال ما يكمل به النوع في ذاته فخرج الكمالات الثانية كالعلم وغيره من توابع الكمال الأول .

الدرس الثاني ـ في ان النفس الناطقة ليست هي المزاج

ذهب **المحققون** إلى أن النفس الناطقة مغايرة للمزاج والبرهان عليه من وجوه : **الأول** ان النفس الناطقة شرط في حصول المزاج لأن المزاج إنما يحصل من

اجتماع العناصر المتضادة فعلة ذلك الاجتماع يجب أن تكون متقدمة عليه وكذا شرط الاجتماع وهو النفس الناطقة فلا تكون هي المزاج المتأخر عن الاجتماع لاستحالة الدور.

الثاني أن المزاج يمانع النفس في مقتضاها كما في الرعشة فإن مقتضى النفس الحركة الى جانب اليسار ومقتضى المزاج الحركة الى جانب آخر وتضاد الآثار يستدعي تضاد المؤثر .

الثالث ان النفس تبقى عند بطلان المزاج فإن زيداً مثلاً له مزاج عند طفولته ككون مزاجه حاراً لا يبقى ذلك المزاج عند بلوغه الى سن الشباب فيصير مزاجه بارداً ولا شك أن الباقي غير الزائل .

الدرس الثالث ـ في أن النفس ليست هي البدن

ذهب بعض المتكلمين إلى ان النفس الناطقة هي البدن وهذا باطل والبرهان عليه من وجوه :

الأول : ان الانسان قد يغفل عن بدنه وأعضائه واجزائه الظاهرة والباطنة وهو متصور لذاته ونفسه فيجب أن تغايرها .

الثاني : ان البدن جسم وكل جسم على الاطلاق فإنه شارك لغيره من الأجسام في الجسمية فالانسان يشارك غيره من الأجسام في الجسمية ويخالفه في النفس الإنساني وما به الإشتراك غير ما به الامتياز فالنفس غير الجسم .

الثالث ان اجزاء البدن تبدل والنفس باقية بحالها والمتبدل غير الباقي أما اجزاء البدن متبدلة فلأن البدن دائماً في التحليل بسبب الحرارات الداخلية والخارجيةولذا يظهر الهزال بمجرد الاسهال وأما النفس الناطقة باقية فللقطع بأن نفس زيد في حال هرمه هو نفسه في حال طفوليته .

الدرس الرابع ـ في أن النفس من المجردات

وهي جوهر مجرد في ذاتها ، والبرهان عليه من وجوه : الأول لتجرّد عارضها لمقدمات ثلاثة : **الأولى** وجود معلومات مجردة كالباري تعالى والكليات كما هو

واضح ، **الثانية** ان العلم بالمجرد مجرد لأن العلم يلزم أن يطابق المعلوم فلو كان العلم مادياً لم يطابق المعلوم وذلك لأن العلم عبارة عن حصول الصورة العقلية فلو لم تكن مجردة لكانت محفوفة بغواشي المادة من مقدار معين وأين تعين وكيف ووضع معين فلا تكون مطابقة ، **الثالثة** ان محل العلم وهو النفس مجردة لأن المحل لو كان له أين ووضع وكيف ومقدار كان الحال فيه متصفاً بها لكن الحال لا يعقل اتصافه بها فالمحل كذلك .

البرهان الثاني من أدلة تجرد النفس ، عدم انقسامه أي العارض . بيانه : ان النفس الناطقة غير منقسمة ولا شيء من الماديات غير منقسم أما عدم انقسام النفس فلأن الوحدة والنقطة اللتين تعقلهما النفس غير قابلتين للانقسام وكلما كان المعقول وهو العارض غير قابل للانقسام كان محله كذلك ، وإلا فلو انقسمت النفس لكان معقولها منقسماً لوجوب التطابق بين الشيء وصورته .

والبرهان الثالث من أدلة تجردها أن الصورة العقلية العارضة للنفس مستغنية عن المادة فمحلها وهي النفس مستغنية عن المادة لاستلزام استغناء العارض استغناء المعروض وغير ذلك من البراهين التي قامت على تجردها فراجع الى المطولات .

وهي حادثة وهو ظاهر علي قولنا بحدوث العالم فإن النفس من إجزائه فهي حادثة كما ذكرنا مفصلاً .

الدرس الخامس ـ في ان النفس باقية لا تفنى بفناء البدن

ذكر ملا صدراء في وجه ذلك أن البدن لا يكون علة للنفس لأن العلل أربع ومحال أن يكون فاعلاً لها فإنه لا يخلو أما ان يكون علة فاعلية لوجود النفس بمجرد جسميته أو لأمر زائد والأول باطل وإلا لكان كل جسم كذلك والثاني أيضاً باطلٌ أما أولاً فلما ثبت أن الصورة المادية إنما تفعل ما تفعل بواسطة الوضع والنفس مجردة عن الوضع الحيز ومحال أن يكون البدن علة قابلية لما ثبت أن النفس مجردة ومستغنية عن المادة ولا يكون البدن علة صورية أيضاً للنفس أو غائية فإن الأمر أولى أن يكون بالعكس فإذن ليس بين البدن والنفس علاقة واجبة النبوت اصلاً فلا يكون عدم احدهما علة لعدم الآخر ودليل آخر أن المعاد قطعي ولو انعدمت النفس لم يعقل المعاد

لامتناع اعادة المعدوم وفيه نظر ، وأيضاً أن امكان الفناء السابق على الفناء لا بدّ له من محل فلا يخلو أما ان يكون محله النفس وهو محال لامتناع أن يكون الشيء محلاً لأمكان مبانيه وأما أن يكون غيرها وهو باطل لامتناع قيام امكان شيء بشيء آخر وحيث بطل الشقان بطل امكان الفناء .

والعمدة في عدم فناء النفس ، الروايات الواردة عن الأئمة المعصومين (ع)

قال رسول الله (ص) خلقتم للبقاء لا للفناء ، وروي سعيد بن المسيب عن سلمان (رض) قال أرواح المؤمنين تذهب في برزخ من الأرض حيث شاءت بين الأرض والسماء حتى يردها إلى جسدها . وقال الشيخ (ره) في الاستبصار أنه سئل أبو بصير أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق (ع) عن أرواح المؤمنين فقال في الجنة على صور أبدانهم لو رأيته لقلت فلان . وروى الكليني (ره) في أواخر كتاب الجنائز من الكافي عن جعفر الصادق (ع) ان الأرواح في حفة الأجساد من شجر في الجنة وتسائل فاذا قدمت الروح على تلك الأرواح تقول دعوها فإنه قد أقبلت من هول عظيم ثم يسألونها ما فعل فلان وما فعل فلان فإن قالت لهم تركته حياً ارتجوه وان قالت لهم قد هلك قالوا قد هوى بهوي أي قد سقط في الهاوية .

القول في أن لكل نفس بدناً واحداً وهي مع البدن على التساوي

هذا حكم ضروري أو قريب من الضروري فإن كل انسان يجد ذاته ذاتاً واحدة فلو كان لبدن نفسان لكان تلك الذات ذاتين وهو محال فيستحيل تعلق النفوس الكثيرة ببدن واحد وكذا العكس فإنه لو تعلقت نفس واحد ببدنين لزم أن يكون معلوم أحدهما معلوماً للآخر وبالعكس وكذا باقي الصفات النفسانية وهو باطل بالضرورة .

الدرس السادس ـ في ابطال التناسخ

اختلف الناس ههنا فذهبت شرذمة قليلة من السفهاء إلى جواز التناسخ في النفوس بأن تنتقل النفس التي كانت مبدأ صورة لزيد مثلاً إلى بدن عمرو ويصير مبدء صورة له ويكون بينهما من العلاقة كما كان بين البدن الأول وبينها وهذا محال ولذا

ذهب الأكثر من فلاسفة العقلاء إلى ان التناسخ محال والدليل والبرهان عليه أنا قد ذكرنا أن النفوس حادثة باتفاق الأنبياء عليهم السلام والحكماء وعلة حدوثها قديمة فلا بدّ من حدوث استعداد وقت حدوثها ليتخصص ذلك الوقت بالايجاد فيه والاستعداد انما هو باعتبار القابل فاذا حدث الاستعداد وتم وجب حدوث النفس المتعلقة به فاذا حدث بدن تعلقت به نفس تحدث عن مبادئها فاذا انتقلت اليه نفس اخرى متنسخة لزم اجتماع النفسين لبدن واحد وقد بيّنا بطلانه ووجوب التعادل في الأبدان والنفوس حتى لا توجد نفسان لبدن واحد وبالعكس **وتعقل النفس الكليات بذاتها والجزئية بالآلات** .

للنفس خمسة قوى باطنية

أثبت الأوائل للنفس قوى جزئية خمسة باطنية : الأولى نبطاميسا وهي الحس المشترك وهو المدرك للصور الجزئية التي تجمع عنده مثل المحسوسات ، الثانية خزانته وهي الخيال ، الثالثة الوهم وهي قوة تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالصداقة الجزئية والعداوة الجزئية ،الرابعة خزانته وهي الحافظة ، الخامسة المتصرفة في الصورة الجزئية والمعاني الجزئية بالتركيب والتحليل فتركب صورة انسان يطير وجبل من ياقوت وهذه القوة سميت متخيلة ان استعملها القوة الوهمية ومفكرة ان استعملها القوة الناطقة .

وللنفس قوى تشارك بها غيرها وهي الغاذية والنامية والمولدة

أقول: لما كان البدن آلة للنفس في أفاعيلها المنوطة به كان صلاحها بصلاح البدن ، ولما كان البدن مركبّاً من العناصر المتضادة وكان تأثير الجزء الناري فيه الإحالة احتيج في اثباته إلى ايراد بدل ما يتحلل منه فاقتضت حكمة الله تعالى جعل النفس ذات قوة يمكنها بها استخلاف ما ذهب بما يأتي وذلك انما يكون بالغذاء ثم لما كان البدن أول خلقته محتاجاً إلى زيادة في مقداره على تناسب في أقطاره بأجسام تنضم اليه من خارج وجب في حكمة الله تعالى جعل النفس ذات قوة يمكنها بها تحصيل جواهر قابلة للتشبه بالبدن

تنضم اليه على تناسب في أقطاره هي النامية ، ثم لما كان البدن ينقطع ويعدم واقتضت عناية الله تعالى الاستحفاظ بهذا النوع وجب من حكمة الله تعالى جعل النفس ذات قوة تجبل بعض الجواهر المستعدة لقبول الصور الإنسانية إلى احالة تلك الصور وهو المولدة فكانت النفس ذات قوى ثلاث .

وللنفس قوى اخرى بها يحصل الادراك .

أقول : للنفس أيضاً قوى هي الإدراك وبها تحصل النفس ، أما الجزئيات وهي الإحساس وهو مشترك بينه وبين الحيوان ، وأما للكليات وهي التعقل وهو مختص بالإنسان ولا يكون مشتركاً .

وللغاذية أربعة قوى ، الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة

القوة الغاذية يتوقف فعلها على أربع قوى ليتم الاغتذاء وهي الجاذبة للغذاء والماسكة له لتهضمه الهاضمة والهاضمة وهي التي تحيل الغذاء الذي جذبته الجاذبة وأمسكته الماسكة إلى قوام يتهيأ لأن تجعله الغاذية جزء بالفعل من المتغذي والدافعة للفضلات .

في أنواع الأحساس فمنه اللمس

اللمس قوة سارية في البدن كله يدرك به الإنسان والحيوان المنافي والملائم ومنه الذوق وهو أيضاً قوة قائمة بسطح اللسان لا يكفي فيها الملامسة بل لا بد من متوسط من الرطوبة اللعابية الخالية عن الطعوم .

ومنه الشم ويفتقر إلى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة إلى الخيشوم .

ومنه السمع وذكروا أن السمع انما يحصل عند تعدِّي الهواء المنضغط بين القارع والمقروع إلى الصماخ ولهذا تدرك الجهة ويتأخر السماع عن الأبصار لتوقف الأول على حركة الهواء دون الثاني .

ومنه البصر وهي قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان

وتتفارقان إلى العينين ، والمبصرات إما أن يتعلق الأبصار بها أولاً وبالذات أو ثانياً وبالعرض الأول هو الضوء واللون والثاني ما عداهما من سائر المبصرات كالشكل والحجم والمقدار والحركة والوضع والحس والقبح وغير ذلك من أصناف الجزئيات ، وهو راجح في الإنسان إلى تأثر الحدقة .

شرائط الادراك سبعة : الأول عدم البعد المفرط ، الثاني عدم القرب المفرط ولهذا لا يبصر ما يلتصق بالعين ، الثالث عدم الحجاب ، الرابع عدم الصغر المفرط ، الخامس أن يكون مقابلاً أو في حكم المقابل ، السادس وقوع الضوء على المرأى أما من ذاته أو من غيره ، السابع أن يكون المرأى كثيفاً بمعنى وجود الضوء واللون ، وإذا تحققت الشرائط وجب البصر بخروج الشعاع .

الدرس السابع ـ أن البدن ليس حامل للنفس

أعلم أن النفس حاملة للبدن لا البدن حامل لها كما ظنه أكثر الخلق حيث قرع أسماعهم من أنها زبدة العناصر وصفوة الطبائع وظنوا أيضاً أن النفس يحصل من الجسم وأنها تقوى بقوة الغذاء وتضعف بضعفه وليس كما توهموه إنما النفس تحصل الجسم وتكونه وهي الذاهبة به إلى الجهات ولم يعلموا من جذب نفوسهم أبدانهم الطبيعية الميمنة والميسرة والصعود إلى فوق والهبوط إلى أسفل فقد يسكن وقد يتحرك بحيث أن البدن سخّر تحت قدرتها كالكرة تحت الصولجان والأوراق والأغصان تحت الريح ونعم ما قال العارف الرومي :

ما همه شيران ولي شير علم　　جمله مان ازباد باشد دم به دم

جمله مان پيدا وناپيدا است باد　　جان فداى أنكه ناپيدا است باد

وهي معه ومع قواه واعضاه :

النفس في وحدتها كل القوى　　وفعلها في فعلها قد انطوى

النفس تدبر البدن حيث ما أرادت وتذهب به حيث ما شاءت من هبوط إلى أسفل أو صعود الى فوق بحيث يمكنه مع كثافة البدن فمتى أرادت صعوده تصير صاعداً وإذا أرادت هبوطه يهبط ويتبدل خفته ثقلاً والغرض من هذا الكلام أن النفس لترقيها إلى هذه المعارج أجل من أن تتبع البدن في وجودها بل البدن من توابع وجودها في بعض المراتب السفلية وبهذا الأصل ينفسخ مذهب التناسخ ومذهب من يرى أن نشأ انقطاع النفس عن هذا البدن بالموت الطبيعي هو انتهاء قوة البدن ونفاذ حرارته الغريزية واحلال آلاته وتزلـزل أركانه كما ظنه الجمهور من الأطباء والطبيعيين بل الحق أن النفس تنفصل عن البدن بسبب استقلالها في الوجود على التدريج لما مرَّ من اثبات الحركة الذاتية للوجود في الجواهر المتعلقة بالمواد الحيوانية .

المرحلة السابعة
في العلة والمعلول وفيها ابحاث

البحث الأول ـ في تعريف العلة

فنقول العلة لها مفهومان احدهما هو الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر ومن عدمه عدم شيء آخر وثانيهما هو ما يتوقف عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده والعلة بالمعنى الثاني تنقسم إلى علة تامة وهي التي لا علة غيرها على الاصطلاح الأول وإلى علة غير تامة وتنقسم أيضاً إلى صورة ومادية وغائية وفاعلية فاذا فرضنا صدور شيء عن غيره كان الصادر معلولاً والمصدور عنه علته .

في وجوب وجود العلة عند وجود معلولها ووجود المعلول عند وجود علته

أما الأول فالمعلول لما كان في ذاته ممكن الوجود والعدم لما عرفت ان الوجوب والامتناع يغنيان الشيء عن الحاجة الى العلة وإنما القول من الممكن فلا بدّ في رجحان أحد طرفيه على الآخر من الاحتياج المرجح ولا بدّ أن يكون ذلك المرجح حاصلاً حال حصول ذلك الترجيح وإلا لكان غنياً عنه ، وأما الثاني فسيجيء بيانه وإذا كانت العلة التامة موجودة وجب وجود معلولها وإلا جاز عدمه مع وجودها وقد تقدم أن العلة التامة يلزم من وجودها وجود المعلول .

وإذا كان المعلول موجوداً وجب وجود علته وإلا جاز عدمها مع وجود المعلول وسيأتي أن العلة سواء كانت تامة أو ناقصة يلزم من عدمها عدم

المعلول ومن هنا يظهر أن المعلول لا ينفك وجوده عن وجود علته كما أن العلة التامة لا ينفك عن معلولها .

فلو كان المعلول زمانياً موجوداً في زمان بعينه كانت علته موجودة واجبة في ذلك الزمان بعينه لأن توقف وجوده على العلة في ذلك الزمان فترجيح العلة لوجوده وافاضتها له في ذلك الزمان ولو كانت العلة موجودة في زمان آخر معدومة في زمان وجود المعلول والافاضة قائمة بوجودها كانت مفيضة للمعلول وهي معدومة وهذا محال .

برهان آخر ، حاجة الماهية المعلولة الى العلة ليست إلا حاجة وجودها إلى العلة وليست الحاجة خارجة من وجودها بمعنى أن يكون هناك وجود وحاجة بل هي مستقرة في حدّ ذات وجودها فوجودها عين الحاجة والارتباط فهو وجود رابط بالنسبة إلى علته لا استقلال له دونها وهي مقومة له وما كان هذا شأنه استحال أن يوجد إلا متقوماً بعلته معتمداً عليها فعند وجود المعلول يجب وجود علته وهو المطلوب .

البحث الثاني ـ في أقسام العلة

تنقسم العلة الى تامة وناقصة فإنها أما أن تشتمل على جميع ما يتوقف عليه وجود المعلول بحيث لا يبقى للمعلول معها إلا أن يوجد وهي العلة التامة وإما أن تشتمل على بعض دون الجميع وهي العلة الناقصة وتفترقان من حيث أن العلة التامة يلزم من وجودها وجود المعلول ومن عدمها عدمه والعلة الناقصة لا يلزم من وجودها وجود المعلول ولكن يلزم من عدمه عدمه .

البحث الثالث ـ في تقسيم العلة الى البسيطة والمركبة

وتنقسم أيضاً إلى الواحدة والكثيرة ، وتنقسم أيضاً إلى البسيطة وهي ما لا جزء لها والمركبة وهي بخلافها والبسيطة إما بسيطة بحسب الخارج كالعقل المجرَّدة والأعراض وإما بحسب العقل وهي ما لا تركيب فيه خارجاً من مادة وصورة ولا عقلاً من جنس وفصل وأبسط البسائط ما لم يتركب من وجود وماهية وهو الواجب عزَّ شأنه بل التكلم في كنه الواجب تعالى غلط فاحش

لأنه محيط واحاطة المحاط على المحيط محال ولذا ورد عن أئمة المعصومين (ع) لا تفكروا في ذات الله تعالى وتفكروا في مصنوعاته تعالى .

وتنقسم أيضاً إلى علة قريبة وبعيدة ، والقريبة ما لا واسطة بينها وبين معلولها والبعيدة بخلافها كعلة العلة .

وتنقسم العلة إلى داخلية وخارجية والعلل الداخلية وتسمى أيضاً علل القوام هي المادة والصورة المقومتان للمعلول والعلل الخارجية وتسمى أيضاً علل الوجود.وهي الفاعل والغاية وربما تسمى الفاعل به الوجود والغاية ما لأجله الوجود .

وتنقسم العلة الى العلل الحقيقية والمعدات وفي تسمية المعدات عللاً تجوز فليست عللاً حقيقية وإنما هي مقربات تقرِّب المادة الى افاضة الفاعل كورود المتحرك في كل حد من حدود المسافة ، فإنه يقرّبه إلى الورود في حد يتلوه وكأنصرام القطعات الزمانية فإنـه يقرب مـوضوع الحـادث الى فعلية الوجود .

المرحلة الثامنة
في أقسام الفاعل واثبات الغاية وغيرها

الأول : ما بالطبيعة وهو الذي يصدر عنه فعل بلا علم منه ولا اختيار ويكون فعله ملائماً لطبيعته .

الثاني : الفاعل بالقسر وهو الذي يصدر عنه الفعل بلا علم منه وبه ولا اختيار ، ويكون فعله على خلاف مقتضى طبيعته .

الثالث : الفاعل بالجبر وهو الذي يصدر عنه فعله بلا اختيار بعد أن يكون من شأنه اختيار ذلك الفعل وعدمه .

الرابع : الفاعل بالرضا وهو الذي له أرادة وعلمه التفصيلي بالفعل عين الفعل وليس له قبل الفعل إلا علم إجمالي به بعلمه بذاته كالإنسان يفعل الصور الخيالية وعلمه التفصيلي بها عينها وله قبلها علم اجمالي بها بعلمه بذاته وكفا علية الواجب تعالى للاشياء عند الاشراقيين .

الخامس : الفاعل بالقصد وهو الذي له أرادة وعلم بفعله قبل الفعل بداعٍ زائد كالانسان في افعاله الاختيارية .

السادس : الفاعل بالعناية وهو الذي له ارادة وعلم سابق على الفعل زائد على ذات الفاعل نفس الصورة العلمية منشأ لصدور الفعل من غير داعٍ زائد كالإنسان الواقع على جذع عالٍ فإنه بمجرَّد توهم السقوط يسقط على الأرض وكالواجب في ايجاده على قول المشائين .

السابع : الفاعل بالتجلي وهو الذي يفعل الفعل وله علم سابق تفصيلي به هو عين علمه الإجمالي بذاته كالنفس الإنسانية المجرَّدة فإنها لما كانت الصورة الأخيرة لنوعها كانت على بساطتها هي المبدأ لجميع كمالاتها وآثارها الواجدة لها في ذاتها وعلمها الحضوري بذاته علم بتفاصيل كمالاتها ، وإن لم يتميز بعضها من بعض وكالواجب تعالى .

الثامن : الفاعل بالتسخير إذا نسب اليه فعله من جهة أن لنفس الفاعل فاعلاً آخر اليه يستند هو وفعله فهو فاعل مسخَّرٌ في فعله كالقوى الطبيعية والنباتية والحيوانية المسخّرة في أفعالها للنفس الإنسانية ، وكالفواعل الكونية المسخرة للواجب تعالى في أفعالها .

فإذا علمت أقسام الفاعل فأعلم إن الله تعالى فاعل بالاختيار ان شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل .

فصل ١ - في العلة الغائية

وهي الكمال الأخير الذي يتوجه اليه الفاعل في فعله فإن كان لعلم الفاعل دخل في فاعليته كانت الغاية مرادة للفاعل في فعله وإن شئت فقل كان الفعل مراداً له لأجلها ولهذا قيل أن الغاية متقدمة على الفعل تصوراً ومتأخرة عنه وجوداً وان لم يكن للعلم دخل في فاعلية الفاعل كانت الغاية ما ينتهي اليه الفعل .

وذلك أن لكمال الشيء نسبة ثابتة اليه فهو مقتضى لكماله ومنعه من مقتضاه دائماً ، أو في اكثر أوقات وجوده قسر دائمي أو اكثري ينافي العناية الإلهية بإيصال كل ممكن إلى كماله الذي أودع فيه استدعاؤه فلكل شيء غاية هي كماله الأخير الذي يقتضيه وأما القسر الأقلي فهو شيء قليل يتداركه ما بحذائه من الخير الكثير وانما يقع فيما يقع في نشأة المادة بمزاحمة الأسباب المختلفة .

فصل ٢ - في قول الحكماء الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد استدلوا على صدور العقل الأول من المبدأ

واعلم أن أكثر الفلاسفة ذهبوا إلى أن المعلول الأول هو العقل الأول وهو موجوْد مجرَّد عن الأجسام والمواد في ذاته وتأثيره معاً ثم إن ذلك الفعل يصدر عنه عقل وفلك لتكثره باعتبار كثرة جهاته الحاصلة من ذاته ومن فاعله ثم يصدر من العقل الثاني عقل ثالث وفلك ثانٍ وهكذا إلى أن ينتهي إلى القعل الآخر وهو المسمَّى بالعقل الفعَّال والى الفلك التاسع وهو فلك القمر واستدلوا على اثبات العقل الأول بقولهم الواحد لا يصدر عنه امران بل يصدر منه الواحد فنقول بعد تسليم مقدماته هذا إذا كان الفاعل موجباً وأما إذا كان الفاعل مختاراً ، فلا فإن المختار تعدّد آثاره وأفعاله والله تعالى مختار في فعله كما سيأتي في بابه .

فصل ٣ - في استحالة الدور والتسلسل في العلل

اما استحالة الدور وهو توقف وجود الشيء على ما يتوقف عليه وجوده إما بلا واسطة وهو الدور المصرح واما بواسطة أو اكثر وهو الدور المضمر فلأنه يستلزم توقف وجود الشيء على نفسه ولازمه تقدم الشيء على نفسه بالوجود لتقدم وجود العلة على وجود المعلول بالضرورة .

وأما استحالة التسلسل وهو ترتب العلل لا إلى نهاية فمن أسد البراهين عليها ما أقامه الشيخ في الهيات الشفاء ومحصله أنا إذا فرضنا معلولاً وعلته وعلة علته وأخذنا هذه الجملة وجدنا كلاً من الثلاثة ذا حكم ضروري يختص به فالمعلول المفروض معلول فقط وعلته علة لما بعدها معلولة لما قبلها وعلة العلة علته فقط غير معلولة فكان ما هو معلول فقط طرفاً وما هو علة فقط طرفاً آخر وكان ما هو علة ومعلول معاً وسطاً بين طرفين ثم إذا فرضنا الجملة أربعة مترتبة كان للطرفين ما تقدم من حكم الطرفين وكان الاثنان الواقعان بين الطرفين مشتركين في حكم الوسط وهو أن لهما العلية والمعلولية معاً لتوسط بين طرفين ثم كلما زدنا في عدة الجملة إلى ما لا نهاية له كان الأمر جارياً على

مجرى واحد وكان مجموع ما بين الطرفين وهي العدة التي كل واحد من آحادها علة ومعلول معاً وسطاً له حكمة .

فلو فرضنا سلسلة من العلل مترتبة إلى غير النهاية كان ما وراء المعلول الأخير من الجملة غير المتناهية وسطاً لا طرف له وهو محال . وهذا البرهان يجري في كل سلسلة مترتبة من العلل التي لا تفارق وجودها وجود المعلول سواء كانت تامة أو ناقصة دون العلل المعدة ويدل على وجوب تناهي العلل التامة خاصة ما تقدَّم من أن وجود المعلول وجود رابط بالنسبة إلى علته فإنه لو ترتبت العلية والمعلولية في سلسلة غير متناهية من غير أن ينتهي إلى علة غير معلولة كانت وجودات رابطة متحققة من غير وجود نفس مستقل تقوم بها وهو محال .

فصل ٤ ـ في نفي القول بالاتفاق وهو انتفاء الرابطة بين ما يعد غاية للأفعال وبين العلل الفاعلية

ربما يُظن أن من الغايات المترتبة على الأفعال ما هي غير مقصودة لفاعلها ولا مرتبطة به ومثلّوا له بمن يحفر بئراً ليصل إلى الماء فيعثر على كنز والعثور ليس غاية لحفر البئر مرتبطة به ، ويسمى هذا النوع من الاتفاق حظاً سعيداً وبمن يأوي إلى بيت ليستظل فيهدم عليه فيموت ويسمى هذا النوع من الاتفاق حظاً شقياً .

وعلى ذلك بنى بعض علماء الطبيعة كينونة العالم فقال أن عالم الأجسام مركبة من اجزاء صغار ذرية مبثوثة في خلاء غير متناهٍ وهي دائمة الحركة فأتفق ان تصادمت جملة منها فاجتمعت فكانت الأجسام فما صلح للبقاء بقي وما لم يصلح لذلك فني سريعاً أو بطيئاً والحق أن لا اتفاق في الوجود .

ولنقدم لتوضيح ذلك مقدمة هي أن الأمور الكائنة يمكن أن تتصور على وجوه أربعة منها ما هي دائمي الوجود ومنها ما هي أكثري الوجود ومنها ما يحصل بالتساوي كقيام زيد وقعوده مثلاً ومنها ما يحصل نادراً وعلى الأقل كوجود الأصبع الزائد في الانسان .

والأمر الأكثري الوجود يفارق الدائمي الوجود بوجود معارض يعارضه في بعض الاحيان كعدد أصابع اليد فإنها خمسة على الاغلب وربما أصابت القوة المصورة للأصبع مادة زائدة صالحة لصورة الاصبع فصورتها أصبعاً ومن هنا يعلم أن كون الأصابع خمسة مشروطة بعدم مادة زائدة وأن الأمر بهذا الشرط دائمي الوجود لا أكثرية وان الأقلي الوجود مع اشتراط المعارض المذكور أيضاً دائمي الوجود لا أقلية واذا كان الأكثري والأقلي دائميين بالحقيقة فالأمر في المباديء ظاهر فالأمور كلها دائمية الوجود جارية على نظام ثابت لا يختلف ولا يتخلف وإذا كان كذلك فرض أمر كمالي مترتب على فعل نظام ثابت لا يختلف ولا يتخلف وإذا كان كذلك فرض أمر كمالي مترتب على فعل فاعل ترتباً دائمياً لا يختلف ولا يتخلف حكم العقل حكماً ضرورياً فطرياً بوجود رابطة وجودية بين الأمر الكمالي المذكور وبين فعل الفاعل رابطة نقض بنوع من الأتحاد الوجودي بينهما ينتهي اليه قصد الفاعل لفعله وهذا هو الغاية .

ولو جاز لنا أن نرتاب في ارتباط غايات الأفعال بفواعلها مع ما ذكر من دوام الترتب جاز لنا أن نرتاب في ارتباط الأفعال بفواعلها وتوقف الحوادث والأمور على فاعلية اذ ليس هناك إلا ملازمة وجودية وترتب دائمي من هنا ما أنكر كثير من القائلين بالاتفاق العلة الفاعلية كما أنكر العلة الغائية وحصر العلية في العلة المادية وسيجيء الاشارة اليه .

فقد تبين من جميع ما تقدم أن الغايات النادرة الوجود المعدودة من الاتفاق غايات دائمية ذاتية لعللها وإنما تنسب الى غيرها بالعرض فالحافر لأرض تحتها كنز يعثر على الكنز دائماً وهو غاية له بالذات وإنما تنسب الى الحافر للوصول الى الماء بالعرض وكذا البيت الذي اجتمعت عليه اسباب الإنهدام ينهدم على من فيه دائماً وهو غاية للمتوقف فيه بالذات وإنما عدَّت غاية للمستظل بالعرض فالقول بالاتفاق من الجهل بالسبب .

فصل ٥ ـ في العلة الصورية

أما العلة الصورية فهي الصورة بمعنى ما به الشيء هو هو بالفعل بالنسبة إلى النوع المركب منها ومن المادة فإن لوجود النوع توقفاً عليها بالضرورة وأما بالنسبة إلى المادة فهي صورة ، وبعبارة واضحة أن الصورة بالنظر إلى المادة جزء فاعل لأن الفاعل هو المبدأ الفيَّاض بواسطة الصورة المطلقة .

وهي واحدة لأن الواحدة ان استقلت بالتقويم استغنت المادة عن الأخرى وان لم تستقل كان المجموع هو الصورة وهو واحد فالصورة واحدة .

فصل ٦ ـ في العلة المادية

وأما العلة المادية فهي المادة بالنسبة إلى النوع المركب منها ومن الصورة فإن لوجود النوع توقفاً عليها بالضرورة ، وأما بالنسبة الى الصورة فهي مادة قابلة معلولة لها على ما تقدم .

وبعبارة اخرى ، المحل أما أن يتقوم بالحال أو يقوم الحال به وإلا لزم استغناء أحدهما عن الآخر فلا حلول ، فالمحل المتقوم بالحال هو الهيولي هو العلة المادية بالنسبة الى النوع والمقوم للحال هو الموضوع كالجسم بالنسبة إلى العرض والهيولي بأعتبار الحال يسمى قابلاً وباعتبار المركب تسمى مادة .

وقد حصر قوم من الطبيعيين في المادة والأصول المتقدمة ترده ، فإن المادة سواء كانت الأولى أو الثانية حيثيتها القوة ولازمها الفقدان من الضروري أنه لا يكفي فعلية النوع وايجادها فلا يبقى للفعلية إلا أن توجد من غير علة وهو محال .

فصل ٧ ـ في أن التركيب بين المادة والصورة اتحادي أو انضمامي

وذهب السيد صدر الدين الشيرازي إلى أن التركيب بينهما اتحادي ومحصل ما ذكره أن التركيب على قسمين أحدهما التركيب الانضمامي وهو أن

ينضم شيء إلى شيء ويكون لكل واحد منهما ذات على حدة في المركب منهما فيكون في المركب كثرة بالفعل كتركيب البيت من الأبواب والأخشاب واللبنات وتركيب البخار من الأجزاء المائية والهوائية . الثاني التركيب الاتحادي وهو أن يصير الشيء عين شيء آخر ومتحداً معه ويكون كليهما في المركب ذات واحدة هي عين كل واحد منهما وعين المركب منهما كصيرورة زيد كاتباً وهما ذات واحدة في الخارج ومعنى التركيب أن العقل تقسم ذلك الواحد إلى قسمين نظراً إلى أن احد الجزئين قد يكون موجوداً ولا يكون عين الآخر ثم يصير عينه أو إلى أنهما قد يكونان أمراً واحداً ثم قد ينعدم ذلك الأمر الواحد من حيث أنه عين احدهما ويبقى من حيث انه عين الآخر كالجسم والناس فإنهما أمر واحد ثم إذا قطع انعدم من حيث انه عين الناس ويبقى من حيث انه عين الجسم وتركب الجسم من الهيولي والصورة من هذا القبيل .

وأيد صدر المتألهين هذا القول ودفع عنه المناقشات الواردة عليه فراجع إلى المطولات .

فصل ٨ ـ في العلة الجسمانية

العلل الجسمانية متناهية أثراً من حيث المدة والشدة والعدة ، ذكر الفلاسفة في وجه ذلك أن الأنواع الجسمانية متحركة بالحركة الجوهرية فالطبائع والقوى لها منحلة منقسمة إلى حدود وأبعاض كل منها محفوف بالعدمين محدود ذاتاً وأثراً وأيضاً العلل الجسمانية لا تفعل إلا مع وضع خاص بينها وبين المادة قالوا لأنها لما احتاجت في وجودها إلى المادة احتاجت في ايجادها اليها والحاجة اليها في الإيجاد هو بأن يحصل لها بسببها وضع خاص مع المعلول ولذلك كان للقرب والبعد والأوضاع الخاصة دخل في تأثير العلل الجسمانية .

فصل ٩ ـ في اثبات الغاية فيما يعد لعباً أو جزافاً والحركات الطبيعية

ربما يُظن أن الفواعل الطبيعية لا غاية لها في أفعالها ظناً أن الغاية يجب أن تكون معلومة مرادة للفاعل لكنك عرفت أن الغاية أعم من ذلك ، وأن الفواعل الطبيعية غاية في افعالها هي ما ينتهي اليه حركاتها وربما يُظن أن كثيراً

من الأفعال الاختيارية لا غاية لها كملاعب الصبيان بحركات لا غاية لهم فيها وكاللعب باللحية وكالتنفس وكانتقال المريض النائم من جانب الى جانب وكوقوف المتحرك الى غاية عن غايته بعروض مانع يمنعه عن ذلك الى غير ذلك من الأمثلة ، والحق أن شيئاً من هذه الأفاعيل لا يخلو عن غاية .

وتوضيح ذلك أن في الأفعال الأرادية مبدأ قريباً للفعل هو القوة العاملة المنبثة في العضلات ومبدأ متوسطاً قبله وهو الشوق المتبع للأرادة والإجماع ومبدأ بعيداً قبله هو العلم وهو تصور الفعل على وجه جزئي الذي ربما قارن التصديق بأن الفعل خير للفاعل .

ولكل من هذه المبادىء الثلاثة غاية وربما تطابقت أكثر من واحد منها في الغاية ، وربما لم يتطابق فاذا كان المبدأ الأول وهو العلم فكرياً كان للفعل الإرادي غاية فكرية وإذا كان تخيلاً من غير فكر فربما كان تخيلاً فقط ثم تعلق به الشوق ثم حركة العاملة نحوه العضلات ويسمى الفعل عندئذٍ جزافاً كما ربما تصور الصبي حركة من الحركات فيشتاق اليها فيأتي بها وما انتهيت الحركة حينئذٍ للمبادىء كلها .

وربما كان تخيلاً مع خلق وعادة كالعبث باللحية ويسمى عادة وربما كان تخيلاً مع طبيعة كالتنفس وأو تخيلاً مع مزاج كحركات المريض ويسمى قصداً ضرورياً وفي كل من هذه الأفعال لمباديها غاياتها وقد تطابقت في أنها ما انتهت اليه الحركة وأما الغاية الفكرية فليس لها مبدأ فكري حتى تكون له غايته وكل مبدأ من هذه المبادىء اذا لم يوجد غايته لانقطاع الفعل دون البلوغ الى الغاية بعروض مانع من الموانع تسمى الفعل بالنسبة اليه باطلاً وانقطاع الفعل بسبب مانع يحول بينه وبين الوصول الى الغاية غير كون الفاعل لا غاية له في فعله .

فصل ١٠ ـ في أن العلة قد تكون بسيطة وقد تكون مركبة

العلل الأربعة قد تكون بسيطة كالهيولي الأولى والصورة البسيطة كالصورة المائية والعلة الغائية كالشبع للأكل والعلة الفاعلية البسيطة كالواجب

تعالى وقد تكون مركبة كتحريك جماعة جسماً أكبر وهذه المبادىء الأربع قد تكون بالقوة فإن الخمر فاعل للاسكار في البدن بالقوة وقد تكون بـالفعل كالخمر مع الشرب والمادة قد تكون بالفعل كالجنين للانسانية وقد تكون بالقوة كالنطفة والصورة بالقوة كالمائية الحالة في الهواء بالقوة وقد تكون بالفعل كالمائية الحالة في مادتها والغاية بالقوة هي التي يمكن جعلها كذلك وبالفعل هي التي حصل فيها ذلك .

* * *

المرحلة التاسعة
في الوحدة والكثرة والتقابل واقسامه وفيها مطالب

المطلب الأول ـ في معنى الوحدة والكثرة

الوحدة والكثرة من المتصورات البديهية فلا يحتاج في تصورهما الى اكتساب فلا يمكن تعريفهما إلا باعتبار اللفظ بمعنى تبديل لفظٍ آخر أوضح منه لا أنه معنوي .

وبعبارة اخرى ، أن مفهومي الوحدة والكثرة من المفاهيم العامة التي تنتقش في النفس الناطقة انتقاشاً أولياً كمفهوم الوجود ومفهوم الإمكان ونظائرهما ولذا كان تعريفهما بأن الواحد ما لا ينقسم من حيث أنه لا ينقسم ، والكثير ما ينقسم من حيث أنه ينقسم تعريفاً لفظياً ولو كانا تعريفين حقيقيين لم يخلو من فساد لتوقف تصور مفهوم الواحد على تصور مفهوم ما ينقسم وهو مفهوم الكثير وتوقف مفهوم الكثير على تصور مفهوم المنقسم الذي هو عينه ، وبالجملة الوحدة هي حيثية عدم الانقسام والكثرة حيثية الانقسام وهما متناقضان .

الوحدة تساوق الوجود مصداقاً

الوحدة تساوق الوجود مصداقاً وخارجاً كما أنها تباينه مفهوماً فكل موجود فهو من حيث أنه موجود واحد كما أن كل واحد فهو من حيث انه واحد ، فإن قلت انقسام الموجود المطلق الى الواحد والكثير يوجب كون الكثير موجوداً كالواحد. لأنه من أقسام الموجود ويوجب أيضاً كون الكثير غير الواحد

مبايناً لأنهما قسيمان والقسيمان متباينان بالضرورة فبعض الموجود وهو الكثير من حيث هو كثير ليس بواحد وهو يناقض القول بأن كل موجود فهو واحد .

قلت للواحد اعتباران أحدهما اعتباره في نفسه من دون قياس الكثير اليه فيشمل الكثير فإن الكثير من حيث هو موجود فهو واحد له وجود ولذا يعرض له العدد فيقال مثلاً عشرة واحدة وعشرات وكثرة واحدة وكثرات .

الثاني : اعتباره من حيث يقابل الكثير فيباينه ، توضيح ذلك أنا كما نأخذ الوجود تارة من حيث نفسه ووقوعه قبال مطلق الوجود فيصير عين الخارجية وحيثية ترتب الآثار ونأخذه تارة اخرى فنجده في حال تترتب عليه .

آثاره وفي حال اخرى لا تترتب عليه تلك الآثار وان تترتب عليه آثار اخرى فنعد وجوده المقيسي وجوداً ذهنياً لا تترتب عليه الآثار ووجوده المقيسي عليه وجوداً خارجياً تترتب عليه الآثار ولا ينافي ذلك قولنا أن الوجود يساوق العينية والخارجية وأنه عين ترتب الآثار .

كذلك ربما نأخذ مفهوم الواحد بأطلاقه من غير قياس فنجده الوجود مصداقاً فكل ما هو موجود فهو من حيث وجوده واحد ونجده تارة اخرى وهو متصف بالوحدة في حال غير متصف بها في حال اخرى كالانسان الواحد بالعدد والانسان الكثير بالعدد المقيس إلى الواحد بالعدد فنعد المقيس كثيراً مقابلاً للواحد الذي هو قسيمه ولا ينافي من ذلك قولنا الواحد يساوق الموجود المطلق والمراد به الواحد بمعناه الأعم المطلق من غير قياس .

المطلب الثاني ـ في أقسام الواحد

الواحد اما حقيقي وأما غير حقيقي والحقيقي ما اتصف بالوحدة بنفسه من غير واسطة في العروض كالإنسان الواحد وغير الحقيقي بخلافه كالإنسان والفرس المتحدين في الحيوانية .

والواحد الحقيقي اما ذات متصفة بالوحدة واما ذات هي نفس الوحدة . الثاني هي الوحدة الحقة كوحدة الصرف من كل شيء وإذا كانت

عين الذات فالواحد والوحدة فيه شيء واحد والأول هو الواحد غير الحق كالإنسان الواحد ، والواحد بالوحدة غير الحقة اما واحد بالخصوص وإما واحد بالعموم والأول هو الواحد بالعدد وهو الذي يفعل يتكرره العدد والثاني كالنوع الواحد والجنس الواحد .

والواحد بالخصوص اما لا ينقسم من حيث الطبيعة المعروضة للوحدة أيضاً كما لا ينقسم من حيث وصف وحدته وأما أن ينقسم والأول إما نفس مفهوم الوحدة وعدم الانقسام وأما غيره وغيره اما وضعي كالنقطة الواحدة وأما غير وضعي كالمفارق وهو أما متعلق بالمادة بوجه كالنفس وأما غير متعلق كالعقل .

والثاني وهو الذي يقبل الانقسام بحسب طبيعته المعروضة أما أن يقبله بالذات كالمقدار الواحد وأما أن يقبله بالعرض كالجسم الطبيعي الواحد من جهة مقداره .

والواحد بالعموم اما واحد بالعموم المفهومي وأما واحد بالعموم بمعنى السعة الوجودية والأول اما واحد نوعي كوحدة الإنسان وأما واحد جنس كوحدة الحيوان وأما واحد عرضي كوحدة الماشي والضاحك .

والواحد بالعموم بمعنى السعة الوجودية كالوجود المنبسط ، والواحد غير الحقيقي ما اتصف بالوحدة بعرض غيره بأن يتحد نوع اتحاد مع واحد حقيقي كزيد وعمرو فإنهما واحد في الانسان والانسان والفرس فإنهما واحد في الحيوان وتختلف أسماء الواحد غير الحقيقي بأختلاف جهة الوحدة بالعرض فالوحدة في معنى تسمى تماثلاً وفي معنى الجنس تجانساً وفي الكيف تشابهاً وفي الكم تساوياً وفي الوضع توازياً وفي النسبة تناسباً فراجع إلى المطولات .

المطلب الثالث - في الحمل

وهو على قسمين : الأول الحمل الأولي الذاتي كقولنا الانسان انسان ان الموضوع والمحمول ذاتاً ومهية وجوداً واحد

كقولهم في مبحث الماهية الانسان من حيث هو انسان انسان لا غير وفي مبحث الجعل ما جعل الله المشمش مشمشاً . بل جعل موجوداً فإن الانسان انسان في ذاته إذ ثبوت الشيء لنفسه ضروري وسلبه عن نفسه محال .

الثاني . الحمل الشاعي الصناعي وهو أن الموضوع والمحمول متحدان في الوجود الخارجي مثل الانسان كاتب أو ضاحك .

ومتغايـران مفهوماً وذاتاً يسمى الأول ذاتياً ليكون المحمول فيه ذاتياً للموضوع وأولياً لأنه من الضروريات الأولية التي لا يتوقف التصديق على أزيد من تصور الموضوع والمحمول ، والثاني الشاعي الصناعي لأنه الشائع في المحاورات وصناعياً لأنه المعروف والمستعمل في الصناعات والعلوم .

المطلب الرابع - في أقسام الحمل الشائع الصناعي

وينقسم الحمل الشائع إلى حمل هو هو وهو أن يحمل المحمول على الموضوع بلا اعتبار أمر زائد نحو الانسان ضاحك ويسمى أيضاً حمل المواطاة وحمل ذي هو ، وهو أن يتوقف اتحاد المحمول مع الموضوع على اعتبار زائد كتقدير ذي أو الاشتقاق كزيد عدل أي ذو عدل أو عادل .

وينقسم أيضاً إلى بتي وغير بتي والبتي ما كانت لموضوعه أفراد محققة يصدق عليها عنوانه كالإنسان الضاحك والكاتب متحرك الأصابع وغير البتي ما كانت لموضوعه أفراد مقدرة غير محققة كقولنا كل معدوم مطلق فإنه لا يخبر عنه وكل اجتماع النقيضين محال .

وينقسم أيضاً إلى بسيط ومركب ويُسميّان الهلية البسيطة والهلية المركبة والهلية البسيطة ما كان المحمول فيها وجود الموضوع كقولنا الإنسان موجود والمركبة ما كان المحمول فيها اثراً من آثار وجوده كقولنا الإنسان ضاحك وبذلك يندفع ما استشكل على قاعدة الفرعية وهي أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له بأن ثبوت الوجود للانسان مثلاً في قولنا الانسان موجود فرع ثبوت الإنسان قبله فله وجود قبل ثبوت الوجود له وتجري فيه قاعدة الفرعية وهلّم جراً فيتسلسل .

وجه الاندفاع أن قاعدته الفرعية انما تجري في ثبوت شيء لشيء ومفاد الهلية البسيطة ثبوت الشيء لا ثبوت شيء لشيء فلا تجري فيها القاعدة .

المطلب الخامس - في التقابل وأقسامه

ذكر الحكماء أنه يعرض لمقابل الوحدة وهو الكثرة من التقابل لأن التقابل إنما يعرض للكثير ولا يعرض للواحد فإن الواحد لا تعدد فيه حتى يكون فيه التقابل ثم إن معرفة التقابل تتضح بنقل ما ذكره القوشجي بما لفظه قال الحكماء الاثنان ان كانا متشاركين في تمام المهية فهما متماثلان وإلا فمتخالفان والمتخالفان إما متقابلان أو غير متقابلين والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما ودخل بقيد وحدة الجهة مثل ابوّة والبنوة مما يمكن اجتماعهما باعتبار جهتين .

بيان أقسام التقابل على نحو الاختصار

ان المتقابلين أما ان يكون احدهما وجودياً والأخرى عدمياً أو يكونا وجوديين ولا يمكن أن يكونا عدميين لعدم التقابل بين الأمور العدمية إذا تقرر هذا فنقول المقتابلان اما أن يؤخذ باعتبار القول والعقد أوبحسب الحقائق أنفسها والأول هو تقابل السلب والايجاب كقولنا زيد كاتب وزيد ليس بكاتب . والثاني إما أن يكون احدهما عدمياً أو يكون وجوديين والأول هو تقابل العدم والملكة وهو يقارب تقابل السلب والايجاب لكن الفرق بينهما أن السلب والايجاب في الأول مأخوذ باعتبار مطلق والثاني مأخوذ باعتبار شيء واحد واعلم ان الملكة هو وجود الشيء في نفسه والعدم هو انتفاء تلك الملكة عن شيء من شأنه أن يكون له كالعمي والبصر وان كانا وجوديين فإن عقل احدهما بالقياس إلى الآخر فهو تقابل التضايف كالأبوة والبنوة وإلا فهو تقابل التضاد كالسواد والبياض .

في التناقض

ويقال التقابل بين السلب والايجاب تناقض سواء كان بين المفردات كزيد ولا زيد أم بين الجمل كزيد قائم وزيد ليس بقائم .

ويتحقق التناقض في القضايا بشرائط ثمانية ذكرها علماء المنطق في كتبهم وجمعها الشاعر الفارسي بقوله :

در تناقض هشت وحدت شرط دان   وحدت موضوع ومحمول ومكان
وحدت شرط واضافة جزء وكل   قوة وفعل است در آخر زمان

(ووضوح ذلك يستغني عن البيان) .

هذا في القضايا الشخصية التي كانت موضوعاتها شخصاً كزيد ونحوه أما المحصورة التي هي الموجبة الكلية والموجبة الجزئية والسالبة الكلية والسالبة الجزئية فيشترط فيها شرط تاسع وهو الاختلاف فيها في الكم أي الكلية والجزئية فالموجبة الكلية نقيض للسالبة الجزئية مثل كل انسان حيوان وبعض الانسان ليس بحيوان والموجبة الجزئية نقيض للسالبة الكلية لا شيء من الحيوان بانسان بعض الحيوان انسان .

المطلب السادس - في السبق واللحوق والقدم والحدوث

وفيه امور الأمر الأول - في معنى السبق

ان من عوارض الموجود بما هو موجود السبق واللحوق وذلك أنه ربما كان لشيئين بما هما موجودان نسبة مشتركة إلى مبدأ وجودي لكن لأحدهما منها ما ليس للآخر كنسبة الاثنين والثلاثة إلى الواحد لكن الاثنين أقرب اليه فيسمي سابقاً ومتقدماً وتسمى الثلاثة لاحقة ومتأخرة وربما كانت النسبة المشتركة من غير تفاوت بين المنتسبين فتسمى حالهما بالنسبة اليه معية وقد عدّ الفلاسفة للسبق واللحوق أقساماً عثروا عليها بالاستقراء :

١ - منها السبق الزماني وهو السبق الذي لا يجامع فيه السابق اللاحق

كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض كالأمس على اليوم وتقدم الحوادث الواقعة في الزمان السابق على الواقعة في الزمان اللاحق ومقابلة اللحوق الزماني .

٢ ـ التقدم بالعلية وهو كتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم فإنه لولا حركة اليد لم تحصل حركة الخاتم فهذا الترتب العقلي هو التقدم بالعلية .

٣ ـ منها التقدم بالرتبة وهو كتقدم الإمام على المأموم .

٤ ـ منها التقدم بالشرف كتقدم العالم على المتعلم والشجاع على الجبان .

٥ ـ منها السبق بالماهية ويسمى أيضاً التقدم بالتجوهر وهو تقدم علل القوام على معلولها كتقدم اجزاء الماهية النوعية على النوع وعُدّ منه تقدم الماهية على لوازمها كتقدم الأربعة على الزوجية ويقابله اللحوق والتأخر بالماهية والتجوهر .

٦ ـ منها السبق بالحقيقة وهو ان يتلبس السابق بمعنى من المعاني بالذات ويتلبس به اللاحق بالعرض كتلبس الماء الجريان حقيقة وبالذات وتلبس الميزاب بالعرض ويقابله اللحوق بذاك المعنى وهذا القسم زاده صدر المتألهين .

٧ ـ السبق والتقدم بالدهر وهو تقدم العلة الموجبة على معلولها لكن لا من حيث ايجابها لوجود المعلول وافاضتها كما في التقدم بالعلية بل من حيث انفكاك وجودها وانفصاله عن وجود المعلول وتقرر عدم المعلول في مرتبة وجودها كتقدم نشأة التجرد العقلي على نشأة المادة ويقابله اللحوق والتأخر الدهري وهذا القسم قد زاده السيد الداماد (ره) بناء على ما صوره من الحدوث والقدم الدهريين وسيجيء بيانه .

الأمر الثاني ـ في ملاك السبق وأقسامه

وهو الأمر المشترك فيه بين المتقدم والمتأخر الذي فيه التقدم ملاك السبق

في السبق الزماني هو النسبة الى الزمان سواء في ذلك نفس الزمان والأمر الزماني وفي السبق بالطبع هو النسبة إلى الوجود وفي السبق بالعلية هو الوجوب وفي السبق بالماهية والتجوهر هو تقرر الماهية وفي السبق بالحقيقة هو مطلق التحقق الأعم من الحقيقي والمجازي وفي السبق الدهري هو الكون بمتن الواقع وفي السبق بالرتبة النسبة إلى مبدأ محدود كالمحراب أو الباب في الرتبة الحسية وكالجنس العالي أو النوع الأخير في الرتبة العقلية وفي السبق بالشرف هو الفضل والمزية .

الأمر الثالث ـ في القدم والحدوث

كانت عامة الناس تطلق اللفظين القديم والحادث على أمرين يشتركان في الانطباق على زمان واحد إذا كان وجود أحدهما اكثر من زمان وجود الآخر فكان الأكثر زماناً هو القديم والأقل زماناً هو الحادث والحديث وهما وصفان اضافيان أي أن الشيء يكون حادثاً بالنسبة الى شيء وقديماً بالنسبة إلى آخر فكان المحصل من مفهوم الحدوث هو مسبوقية الشيء بالعدم في زمان ومن مفهوم القدم عدم كونه مسبوقاً بذلك .

ثم مفهومي اللفظين بأخذ العدم مطلقاً يعم العدم المقابل وهو العدم الزماني الذي لا يجامع الوجود والعدم المجامع الذي هو عدم الشيء في حدّ ذاته المجامع لوجوده بعد استناده الى العلية فكان مفهوم الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم ومفهوم القدم عدم مسبوقيته بالعدم والمعنيان من الأعراض الذاتية بمطلق الوجود فإن الموجود بما هو موجود اما مسبوق بالعدم وأما ليس بمسبوق به وعند ذلك صح عنها في الفلسفة فمن الحدوث الحدوث الزماني وهو مسبوقية وجود الشيء بالعدم الزماني كمسبوقية اليوم بالعدم من أمس ومسبوقية حوادث اليوم بالعدم من أمس ويقابله القدم الزماني وهو عدم مسبوقية الشيء بالعدم الزماني كمطلق الزمان الذي لا يتقدمه زمان ولا زماني وإلا ثبت الزمان من حيث انتفى وهذا خلف .

ومن الحدوث الحدوث الذاتي وهو مسبوقية وجود الشيء بالعدم في ذاته

كجميع الموجودات الممكنة التي لها الوجود بعلة خارجة من ذاتها وليس لها في ماهيتها وحد ذاتها إلا العدم .

وان قلت : الماهية ليس لها في حد ذاتها إلا الإمكان ولازمه تساوي نسبتها إلى الوجود والعدم وخلو الذات عن الوجود والعدم جميعاً دون التلبس بالعدم كما قيل .

قلت : الماهية وان كانت في ذاتها خالية عن الوجود والعدم مفتقرة في تلبسها بأحدهما الى مرجح لكن عدم مرجح الوجود وعلته كان في كونها معدومة وبعبارة اخرى خلوها في حد ذاتها عن الوجود والعدم وسلبهما عنها انما هو بحسب الحمل الأولي وهو لا ينافي اتصافها بالعدم حينئذٍ بحسب الحمل الشائع .

ويقابل الحدوث بهذا المعنى القدم الذاتي وهو عدم مسبوقية الشيء بالعدم في حد ذاته وانما يكون فيما كانت الذات عين حقيقة الوجود الطارد للعدم بذاته وهو الوجود الواجب الذي ماهيته إنيته تعالى .

ومن الحدوث الحدوث الدهري الذي ذكره السيد المحقق الداماد قدس سره وهو مسبوقية وجود مرتبة من مراتب الوجود بعدمه المتقرر في مرتبة هي فوقها في السلسلة الطولية وهو عدم غير مجامع لكنه غير زماني كمسبوقية عالم المادة بعدمه المتقرر في عالم المثال ويقابله القدم الدهري وهو ظاهرٌ .

المرحلة العاشرة
في الأعراض وخواصها وفيها فصول

الفصل الأول - في انها منحصرة في تسعة

هذا رأي أكثر الأوائل فإنهم قسّموا الموجود الى واجب وممكن والواجب هو الله تعالى لا غير والممكن إما غنيٌ عن الموضوع يعني إذا وُجد في الخارج لا يحتاج الى الموضوع وهو الجوهر وذكرنا أقسامه ، أو محتاج إلى الموضوع وهو العرض وأقسامه تسعة الكم والكيف والأين والوضع والملك والإضافة وان يفعل وأن ينفعل والمتى هذا عند أغلب الفلاسفة ولكن المتكلمون حصروا الاعراض احد وعشرين هي الكون واللون والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والتأليف والاعتماد والحياة والقدرة والاعتقاد والظن والنظر والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والألم واللذة وهذه الأعراض التي ذكروها مندرجة تحت تلك لأن الكون هو الأين أو ما يقارنه وباقي الأعراض التي ذكروها مندرجة تحت الكيف .

الفصل الثاني - في قسمة الكم

أقول : الكم إما متصل أو منفصل ونعني بالمتصل ما يوجد فيه جزء مشترك يكون نهاية لأحد القسمين وبداية للآخر كالجسم إذا نصف فإن موضع التنصيف حد مشترك بين النصفين هو نهاية لأحدهما وبداية للآخر والمنفصل ما لا يكون لذلك كالأربعة المنقسمة إلى اثنين واثنين فإنه ليس بينهما حد مشترك وكذلك الثلاثة ولا يتوهم أن الوسط بداية لأحد القسمين ونهاية للآخر لوعد

فيهما صارت الثلاثة أربعة وان اسقط منها صارت اثنين ولا أولوية لأحدهما دون الآخر إذا عرفت هذا فنقول المتصل أما قار الذات وهو الذي تجمع أجزاؤه في الوجود كالجسم أو غير قار الذات وهو الذي لا يكون كذلك كالزمان فإنه لا يمكن أن أحد الزمانين مجامعاً للآخر والقار الذات أما ان ينقسم في جهة واحدة وهو الخط أو في جهتين وهو السطح أو في ثلاث جهات وهو الجسم التعليمي وغير قار الذات هو الزمان لا غير والمنفصل هو العدد خاصة لأن تقومه من الوحدات التي إذا جردت عن معروضاتها كانت العدد لا غير .

ومن خواصه قبول المساواة وعدمها والقسمة .

للكم خواص ثلاث : الأولى قبول المساواة وعدمها عدم الملكة فإن أحد الشيئين إنما يساوي غيره أو يفارقه بأعتبار مقداره لا باعتبار ذاته فإن كل الجسم وبعضه متساويان في الطبيعة ومتفاوتان في المقدار . الثانية قبول القسمة وذلك لأن الماهية إنما يعرض لها الانقسام والأثنينية بواسطة المقدار . الثالثة امكان وجود العاد وهو ذاتي وعرضي .

أقول : الكم منه ما هو بالذات كالأقسام التي عددناها له ومنه ما هو بالعرض وهو معروضها كالجسم الطبيعي الذي هو معروض للكم المتصل والكمعدود الذي هو معروض للكم المنفصل أو عارضاً كالسواد الحال في السطح فإنه متقدر بقدرة فكميته عرضية لا ذاتية .

وأنواع المتصل القار قد تكون تعليمية

أنواع الثلاثة للكم المتصل القار الذات قد تؤخذ باعتبار ما تسمى تعليمية وقد تؤخذ باعتبار آخر مثلاً إذا أخذ المقدار باعتبار ذاته لا من حيث اقترانه بالمواد وأعراضها وغيرها كان ذلك مقداراً تعليمياً كالسطح التعليمي والخط التعليمي والجسم التعليمي وإنما سميت هذه الأنواع تعليمية لأن علم التعاليم أعني العلوم الرياضية إنما يبحث عنها مجردة عن المواد وتوابعها .

وكل واحد من السطح والخط والزمان أعراض

والبرهان عليه من وجهين احدهما عام في الجميع والثاني مختص بكل واحد واحد اما العام فتقريره ان معنى الجوهرية في حد كل واحد من السطح والخط والجسم التعليمي والزمان والعدد غير داخل في جواب ما هو إذا سئل عن حقيقته فيكون خارجاً عن الحقيقة فيكون كل واحد من هذه عرضاً .

الثاني : التبدل مع بقاء الحقيقة وافتقار التناهي إلى برهان ، فبيانه اما الجسم التعليمي فإنه عرض لأن الجسم قد يتبدل في كل واحد من ابعاده والحقيقة باقية فإن الشمعة تقبل الاشكال المختلفة مع بقاء حقيقتها فزوال كل واحد من الابعاد وبقاء الجسمية يدل على عرضية الابعاد أعني الجسم التعليمي وأما السطح فإنه عرض لأن ثبوته للجسم إنما هو بواسطة التناهي العارض للجسم لإفتقاره الى برهان يدل عليه مع أن اجزاء الحقيقة لا ثبتت بالبرهان لأنها بين الثبوت وإذا كان التناهي عارضاً كان ما يثبت بواسطته أولى بالعرضية وأما الخط فإنه عرض لأنه واجب الثبوت للجسم وما كان كذلك كان عرضاً .

وبيان عدم وجوبه انه إنما يثبت للسطح بواسطة تناهيه والسطح قد لا يفرض فيه النهاية كما في الكرة الحقيقية الساكنة فإنه لا خط فيها بالفعل واما الزمان فإنه يفتقر إلى الحركة لأنه مقدارها والمقدار يفتقر إلى المقدر والحركة عرض والمفتقر إلى العرض أولى بالعرضية فالزمان عرض وأما العدد فلأنه يتقوم بالآحاد على ما تقدم والآحاد عرض فالعدد كذلك .

وليست الأطراف اعداماً

ذهب جماعة من المتكلمين إلى أن السطح الذي هو طرف الجسم والخط الذي هو طرف السطح والنقطة التي هي طرف الخط اعدام صرفة لا تحقق لها في الخارج وإلا لانقسمت لانقسام محلها ولأن الطرف عبارة عن نهاية الشيء ونهاية الشيء هي عبارة عن فنائه وعدمه ولأن السطحين إذا التقيا عند تلاقي الأجسام فإن كان بالأمر لزم التداخل وإلا فالانقسام وكذا الخط والنقطة

والجواب إنا نختار التداخل في الجميع ولا أشكال في هذا النحو من التداخل إذ امتناع التداخل إنما هو بحسب الاتصاف بالعظم والصغر .

واستدل القائلون بكونها وجوديات بأن الاطراف نهايات الجسم والجسم ذو وضع فالأطراف كذلك وإذا كانت الأطراف ذوات أوضاع لا تكون اعداماً لامتناع الإشارة إلى المعدوم وأما أنها متصفة بالاعدام مع نوع ما من الإضافة فلأن السطح مثلاً يوصف بأن الجسم ينتهي به والانتهاء أمر عدمي يعرض للسطح بالأضافة إلى الجسم ومثله الخط والنقطة .

الفصل الثالث ـ من الأعراض التسعة ، الكيف

ويعرف ويرسم بقيود عدمية يخصه جملتها بالاجتماع اذ لا طريق الى تعريف الأجناس العالية بالحدود لعدم جنس لها وما لا جنس له لا فصل له ولذا يعرفونها بالرسم ثم لم يجدوا للكيف خاصة شاملة مفيدة لاقل مراتب التعريف الذي هو التميز عما عداه رسموها بأمور عدمية فقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة فخرج بقولنا عرض الجوهر وبقولنا لا يقتضي لذاته قسمة الكم وبقولنا ولا نسبة سائر الأعراض النسبية .

وأقسامه أربعة

الأول : الكيفيات المحسوسة كالبياض والسواد والحرارة والبرودة والأصوات والخشونة والملامسة والروائح والطعوم .

الثاني : الكيفيات المختصة بذوات الأنفس كالعلم والجبن والشجاعة والسخاء والبخل والعدالة ونحوها .

الثالث : الكيفيات الاستعدادية كالصلابة واللين .

الرابع : الكيفيات المختصة بالكميات كالزوجية والفردية والإنحاء والاستقامة والموازاة وغيرها .

فالمحسوسات تنقسم الى قسمين :

القسم الأول انفعاليات وهي الكيفيات الراسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل وحرارة النار وسميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها .

القسم الثاني انفعالات وهي الكيفيات غير الراسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل وسميت انفعالات لأنها لسرعة زوالها شديدة الشبه بأن ينفعل .

هذه الكيفيات المحسوسة مغايرة للمزاج لعمومها

خلافاً لجمع حيث ذهبوا إلى ان الكيفيات عبارة عن الأمزجة فحصول المزاج من إختلاط الحار والبارد هي الكيفية الملموسة وحصول المزاج من الحلو والحامض هي الكيفية المذوقة والجواب أن الكيفية أعم من المزاج فإن البسائط لها كيفيات ولا مزاج لها كالنار ونحوها والعام يغاير الخاص بديهة نعم كثيراً ما يكون الكيف تابعاً للمزاج .

من الكيفيات أوائل الملموسات .

وهذه القوة ثابتة في غالب بدن الانسان وغالب الحيوانات وهي على قسمين :

الأول : الملموسات التي تدرك أولاً وبالذات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة .

الثاني : غير الأوائل وهي التي تدرك ثانياً مثل اللطافة والكثافة والخشونة والملامسة واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة والثقل والخفة .

فالحرارة جامعة للمتشاكلات فإن الأجسام لما كانت مركبة من اللطيف والكثيف وكان اللطيف أخف فاذا عملت الحرارة في المركب تصاعدت اجزاؤه اللطيفة وبقيت الكثيفة فاذا صعد الألطف جامع مشاكله وفارق مخالفه وقد يمثل ذلك بما اذا سخن الماء فإنه تصعد الأجزاء الهوائية الكائنة فيه فتجتمع مع مثلها وتفترق عن مخالفها والبرودة بالعكس فإنها جامعة للمختلفات مفرقة

للمتشاكلات فإنها اذا عملت في المركبات المتخالفة الأجزاء أوجبت تكاثفها والتصاق بعضها ببعض ولذا يتجمد الهواء من الهواء المتماثلين وربما قيل أن بياض الثلج هو بسبب اجزاء الهواء المتداخلة فيه .

الفصل الرابع - في البحث عن المسموعات

أقول من الكيفيات المحسوسة الأصوات وهي المدركة بالسمع واعلم أن الصوت عرض قائم بالمحل وقد ذهب قوم غير محققين إلى أن الصوت جوهر ينقطع بالحركة وهو خطأ لأن الجوهر يدرك باللمس والبصر والصوت ليس كذلك .

وذهب آخرون إلى أنه عبارة عن التموج الحاصل في الهواء من القلع أو القرع ، وذهب آخرون انه القلع أو القرع ، وهذان المذهبان باطلان وسبب اشتباههم اخذ سبب الشيء مكانه فإن الصوت معلول للتموج المعلول للقرع أو القلع وليس هو أحدهما لأنها تدرك بحس البصر بخلاف الصوت إذا عرفت هذا .

فأعلم ان القلع أو القرع إذ حصل حدث تموج بين القارع والمقروع في الهواء وانتقل ذلك التموج الى سطح الصماخ فأدرك الصوت ولا نعني بذلك أن تموجاً واحداً ينتقل بعينه الى الصماخ بل يحصل تموج بعد تموج عن صدم بعد آخر كما في تموج الماء إلى ان يصل الى الحس .

الفصل الخامس -في البحث عن المبصرات

أقول من الكيفيات المحسوسة المبصرات وهي اللون والضوء فإن البصر يدرك المرئيات بواسطة الضوء واللون ولكل واحد منهما طرفان ففي اللون السواد والبياض وفي الضوء النور الخارق والظلمة وما عداه هذه متوسطة بين هذه كالحمرة والخضرة والغبرة وطرف اللون هما السواد والبياض متضادان وكل واحد منهما أعني اللون والضوء قابلان للشدة والضعف وهو ظاهر محسوس فإن البياض في الثلج أشد من البياض في العاج وضوء الشمس أشد من ضوء القمر .

الفصل السادس - في القوة والفعل

اعلم ان وجود الشيء في الاعيان بحث يترتب عليه آثاره المطلوبة منه يسمى فعلاً ويقال ان وجوده بالفعل وامكانه الذي قبل تحققه يسمى قوة ويقال ان وجوده بالقوة بعد ، وذلك كالماء يمكن ان يتبدل هواء فإنه ما دام ماءاً ماء بالفعل وهواء بالقوة فاذا تبدل هواءً صار هواءً بالفعل وطلبت القوة فمن الوجود ما هو بالفعل ومنه ما هو بالقوة والقسمان هما المبحوث عنهما في هذا الفصل :

كل حادث زماني مسبوق بقوة الوجود

لأنه قبل تحقق وجوده يجب ان يكون ممكن الوجود يجوز أن يتصف بالوجود كما يجوز أن لا يوجد اذ لو كان ممتنع الوجود استحال تحققه كما أنه لو كان واجباً لم يتخلف عن الوجود لكنه ربما لم يوجد وامكانه هذا غير قدرة الفاعل عليه لأن امكان وجوده وصف له بالقياس الى وجوده لا بالقياس الى شيء آخر كالفاعل وهذا الإمكان أمر خارجي لا معنى عقلي اعتباري لاحق بماهية الشيء لأنه يتصف بالشدة والضعف والقرب والبعد فالنطفة التي فيها إمكان أن يصير انساناً أقرب إلى الانسانية من الغذاء الذي يتبدل نطفة والإمكان فيها أشد منه فيه .

وإذا كان هذا الإمكان أمراً موجوداً في الخارج فليس جوهراً قائماً بذاته وهو ظاهر بل هو عرض قائم بشيء آخر فلنسميه قوة ولنسمي موضوعه مادة فإذن لكل حادث زماني مادة سابقة عليه تحمل قوة وجوده .

ويجب ان تكون المادة غير أبية عن الفعلية التي تحمل امكانها فهي في ذاتها قوة الفعلية التي فيها امكانها اذ لو كانت ذات فعلية في نفسها لأبت عن قبول فعلية اخرى بل هي جوهر فعلية وجوده أنه قوة الأشياء وهي لكونها جوهراً بالقوة قائمة بفعلية اخرى إذا حدثت الفعلية التي فيها قوة بطلت الفعلية الأولى وقامت مقامها الفعلية الحديثة كالماء إذا صار هواء بطلت الصورة المائية التي كانت تقوم المادة الحاملة لصورة الهواء وقامت الصورة

الهوائية مقامها فتقومت بها المادة التي كانت تحمل امكانها ومادة الفعلية الجديدة الحادثة والفعلية السابقة الزائلة واحدة وإلا كانت حادثة بحدوث الفعلية الحادثة فاستلزمت امكاناً آخر ومادة اخرى وهكذا فكانت لحادث واحد مواد وامكانات غير متناهية وهو محال ونظير الإشكال لازم فيما لو فرض للمادة حدوث زماني .

وقد تبين بما مرّ أيضاً أولاً أن كل حادث زماني فله مادة تحمل قوة وجوده هذا **أولاً وثانياً** أن مادة الحوادث الزمانية واحدة مشتركة بينها **وثالثاً** ان النسبة بين المادة وقوة الشيء التي تحمله نسبة الجسم الطبيعي والجسم التعليمي فقوة الشيء الخاص تعني قوة المادة الجسمية كما أن الجسم التعليمي تعني الاستعدادات الثلاث المهمة في الجسم الطبيعي .

ورابعاً : ان وجود الزمانية لا ينفك عن تغير في صورها ان كانت جواهراً وفي احوالها ان كانت اعراضاً .

وخامساً : ان القوة تقوم دائماً بفعلية والمادة تقوم دائماً بصورة تحفظها فإذا حدثت صورة بعد صورة قامت الصورة الحديثة مقام القديمة وقومت المادة .

وسادساً:يتبين بما تقدم أن القوة تتقدم على الفعل الخاص تقدماً زمانياً وان مطلق الفعل يتقدم على القوة بجميع انحاء التقدم من علي وطبعي وزماني وغيرها .

الفصل السابع ـ في تقسيم التغير

قد عرفت أن من لوازم خروج الشيء من القوة الى الفعل حصول التغير أما في ذاته أو في احوال ذاته فأعلم أن حصول التغير أما دفعي وأما تدريجي والثاني هو الحركة وهي نحو وجود تدريجي الشيء ينبغي أن يبحث عنها من هذه الجهة في الفلسفة الأولى .

في تعريف الحركة

قد تحصل في الفصل السابق أن الحركة خروج الشيء من القوة الى الفعل تدريجاً وان شئت فقل هي تغير الشيء تدريجاً والتدريج معنى بديهي التصور باعانة الحس عليه وقد عرفه المعلم الأول بأنه كمال أول لما بالقوة من حيث انه بالقوة وتوضيحه ان حصول ما يمكن أن يحصل للشيء كمال له والشيء الذي يقصد بالحركة حالاً من الأحوال كالجسم مثلاً يقصد مكاناً ليتمكن فيه فيسلك اليه كان كلٌ من السلوك والتمكن في المكان الذي يسلك اليه كمالاً لذلك الجسم غير أن السلوك كمال أول لتقدمه والتمكن كمال ثاني فإذا شرع في السلوك فقد تحقق له كمال لكن لا مطلقاً بل من حيث انه بعد بالقوة بالنسبة الى كماله الثاني وهو التمكن في المكان الذي يريده فالحركة كمال أول لما هو بالقوة .

بالنسبة الى الكمالين من حيث انه بالقوة بالنسبة الى الكمال الثاني .

الحركة تتوقف على امور ستة

وقد ظهر مما تقدم أن الحركة تتوقف في تحققها على امور ستة المبدأ الذي منه الحركة والمنتهى الذي اليه الحركة والموضوع الذي له الحركة وهو المتحرك والفاعل الذي يوجد الحركة وهو المتحرك والمسافة التي فيها الحركة والزمان الذي ينطبق عليه الحركة نوعاً من الانطباق وسيجيء توضيح ذلك .

الفصل الثامن - في موضوع الحركة وهو المتحرك والمحرك فاعل الحركة

قد عرفت أن الحركة وخروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً وان هذه القوة يجب أن تكون محمولة في أمر جوهري قائمة به وهذا الذي بالقوة كمال بالقوة للمادة متحد معها فاذا تبدلت القوة فعلاً كان الفعل متحداً مع المادة مكان القوة فمادة الماء مثلاً هواء بالقوة وكذا الجسم الحامض حلو بالقوة فاذا تبدلت الماء هواء والحموضة حلاوة كانت المادة التي في الماء هي المتلبسة بالهوائية والجسم الحامض هو المتلبس بالحلاوة ففي كل حركة موضوع تنعته الحركة وتجري عليه .

ويجب ان يكون موضوع الحركة أمراً ثابتاً يجري وتتجدد عليه الحركة وإلا كان ما بالقوة غير ما يخرج إلى الفعل فلم تتحقق الحركة التي هي خروج الشيء من القوة الى الفعل تدريجاً .

ويجب أن لا يكون موضوع الحركة أمراً بالفعل من كل جهة كالعقل المجرد إذ لا حركة إلا مع قوة ما فما لا قوة فيه لا حركة له ولا أن يكون بالقوة من جميع الجهات إذ لا وجود لما هو كذلك بل أمراً بالقوة من جهة وبالفعل من جهة كالمادة الأولى التي لها قوة الأشياء وفعليته انها بالقوة وكالجسم الذي هو مادة ثانية لها قوة الصور النوعية والأعراض المختلفة وفعلية الجسمية وبعض الصور النوعية .

أما فاعل الحركة وهو المحرك فيجب ان يكون المحرك غير المتحرك إذ لو كان المتحرك هو الذي يوجد الحركة في نفسه لزم أن يكون شيء واحد فاعلاً وقابلاً من جهة واحدة وهو محال فإن حيثية الفعل هي حيثية الوجدان وحيثية القبول هي حيثية الفقدان ولا معنى لكون شيء واحد واجداً وفاقداً من جهة واحدة وايضاً المتحرك هو بالقوة بالنسبة إلى الفعل الذي يحصل له بالحركة وفاقد له وما هو بالقوة لا يفيد فعلاً ويجب أن يكون الفاعل القريب للحركة أمراً متغيراً متجدد الذات إذ لو كان أمراً ثابت الذات من غير تغير وسيلان كان الصادر منه أمراً ثابتاً في نفسه فلم يتغير جزء من الحركة الى غيره من الأجزاء لثبات علته من غير تغير في حالها فلم تكن الحركة حركة وهذا خلف .

ربما استشكل في ارتباط المتغير بالثابت

ربما قيل أن وجوب استناد المتغير المتجدد الى علة متغيرة متجددة مثله يوجب استناد علته المتغيرة المتجددة أيضاً الى مثلها في التغير والتجدد وهلّم جرا ويستلزم ذلك اما التسلسل أو الدور أو التغير في المبدأ الأول تعالى عن ذلك .

والجواب عن هذا الاشكال بأن التجدد والتغير ينتهي الى جوهر متحرك

بجوهره فيكون التجدد ذاتياً له فيصح استناده الى علة ثابتة توجد ذاته لأن ايجاد ذاته عين ايجاد تجدده .

الفصل التاسع - في تقسيم القوة المحركة والمقولة التي تقع فيها الحركة

ان من المحرك ما يحرك بالذات كالريح تحرك السفينة بالذات وبالعرض لجالس السفينة ومنه ما يحرك بالواسطة كالنجار بواسطة القدوم ومنه ما يحرك على سبيل المباشرة ومنه ما يحرك لا على سبيل المباشرة .

تقع الحركة في أربع مقولات الأين والكيف والكم والوضع . المشهور بين قدماء الفلاسفة أن المقولات التي تقع فيها الحركة أربع كما ذكر أما الحركة الجوهرة فهي من مخترعات الفيلسوف صدر المتألهين الشيرازي وسيجيء بيانها .

أما الأين فوقوع الحركة فيه ظاهر كالحركات المكانية التي في الأجسام لكن في كون الأين مقولة برأسها كلام وان كان مشهوراً بينهم بل الأين ضرب من الوضع وعليه فالحركة الأينية ضرب من الحركة الوضعية .

وأما الكيف فوقوع الحركة فيه وخاصة في الكيفيات غير الفعلية كالكيفيات المختصة بالكميات كالاستواء والاعوجاج ونحوهما ظاهر فإن الجسم المتحرك في كمه يتحرك في الكيفيات القائمة بكمه .

وأما الكم فالحركة فيه تغير الجسم في كمه تغيراً متصلاً بنسبة منتظمة تدريجاً كالنمو الذي هو زيادة الجسم في حجمه زيادة متصلة منتظمة تدريجاً .

وقد أورد عليه أن النمو انما يتحقق بانضمام اجزاء من خارج الى اجزاء الجسم ، فالكم الكبير اللاحق هو الكم العارض لمجموع الأجزاء الأصلية والمنضمة والكم الصغير السابق هو الكم المعارض لنفس الأجزاء الأصلية والكمان متباينان غير متصلين لتباين موضوعيهما فلا حركة في كم بل هو زوال كم وحدوث آخر .

واجيب عنه أن انضمام الضمائم لا ريب فيه لكن الطبيعة تبدل الأجزاء

المنضمة بعد الضم الى صورة الأجزاء الأصلية ولا تزال تبدل ، وتزيد كمية الأجزاء الأصلية تدريجاً بانضمام الاجزاء وتغيرها الى الأجزاء الأصلية فيزداد الكم العارض للأجزاء الأصلية زيادة متصلة تدريجية وهي الحركة .

واما الوضع فالحركة فيه أيضاً ظاهرة كحركة الكرة على محورها فإنه تتبدل بها نسبة النقاط المفروضة عليها الى الخارج عنها وهو تغير تدريجي في وضعها .

أما باقي المقولات وهي الفعل والانفعال ومتى والأضافة والجدة والجوهر فقالوا لا تقع الحركة فيها .

أما الفعل والانفعال فإنه قد اخذ في مفهوميهما التدريج فلا فرداً من الوجود لهما ووقوع الحركة فيهما يقتضي الأنقسام الى اقسام آنية الوجود وليس لهما ذلك .

وكذا الكلام في متى فإنه الهيئة الحاصلة من نسبة الشيء الى الزمان فهي تدريجية تنافي وقوع الحركة فيها المقتضية للانقسام الى اقسام آنية الوجود وأما الإضافة فإنها انتزاعية تابعة لطرفيها فلا تستقل بشيء كالحركة وكذا الجدة فإن التغير فيها تابع لتغير موضوعها كتغير الفعل أو القدم عما كانتا عليه .

وأما الجوهر بناء على قول قدماء الفلاسفة فوقوع الحركة فيه يستلزم تحقق الحركة من غير موضوع ثابت وقد تقدم أن تحقق الحركة موقوف على موضوع ثابت باقٍ ما دامت الحركة .

الفصل العاشر ـ في الحركة الجوهرية

ذهب صدر المتألهين الشيرازي الى وقوع الحركة في مقولة الجوهر واستدل عليه بالبراهين الأربعة .

البرهان الأول : ان وقوع الحركة في المقولات الأربع العرضية يقضي بوقوعها في مقولة الجوهر لأن الأعراض تابعة للجواهر مستندة اليها استناد الفعل الى فاعله فالأفعال الجسمانية مستندة إلى الطبائع والصور النوعية وهي

الأسباب القريبة لها وقد تقدم أن السبب القريب للحركة أمر تدريجي كمثلها فالطبائع والصور النوعية في الأجسام المتحركة في الكم والكيف والأين والوضع متغيرة سيَّالة الوجود كأعراضها ولولا ذلك لم يتحقق سبب لشيء من هذه الحركات .

البرهان الثاني : ان كل جوهر جسماني له طبيعة سيَّالة متجددة وله أيضاً أمر ثابت مستمر باق نسبته اليها نسبة الروح إلى الجسد وهذا كما أن الروح الإنساني لتجرُّده باقٍ وطبيعة البدن أبداً في التحلل والذوبان والسيلان وإنما هو متجدّد الذات الباقية بورود الأمثال على الاتصال والخلق لفي غفلة عن هذا بل هم في لبس من خلق جديد وكذا حال الصور الطبيعية للأشياء فإنها متجددة من حيث وجودها المادّي الوضعي الزماني ولها كون تدريجي غير مستقر بالذات .

البرهان الثالث : ذكر المعلم الأول أرسطو في كتابه أثولوجيا معناه معرفة الربوبية ، أنه لا يمكن أن يكون جرم من الأجرام ثابتاً قائماً مبسوطاً كان أو مركباً إذا كانت القوة النفسانية غير موجودة فيه ، وذلك إن من طبيعة الجرم السيلان والفناء فلو كان العالم كله جرماً لا نفس فيه ولا حياة لبادت الاشياء وهلكت . هذه عبارته وهي ناصّة على أن الطبيعة الجسمانية عنده جوهر سيال .

البرهان الرابع : الآيات القرآنية ناصة في المطلب قال الله تعالى :﴿ **وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمرّ مرّ السحاب**﴾ أي تتبّدل الجبال بتجدد الأمثال بالحركة الجوهرية أو تتبدل على سبيل الاستكمال وتترقى طولاً الى ان تصل الى الغايات بالوفود على الحضرة الإلهية وقال تعالى أيضاً بل هم في لبس من خلق جديد ، الى غير ذلك من الآيات القرآنية .

وأورد عليه أنا ننقل الكلام الى الطبيعة المتجددة كيف صدرت عن المبدأ الثابت وهي متجددة .

وأُجيب عنه بأن الحركة لما كانت في جوهرها فالتغير والتجدد ذاتي لها

والذاتي لا يعلل فالجاعل انما جعل المتجدد لا انه جعل المتجدد متجدداً .

وأورد عليه إنا نوجه استناد الأعراض المتجددة الى الطبيعة بهذا الوجه بعينه من غير حاجة الى جعل الطبيعة متجددة فالتجدد ذاتي للعرض المتجدد والطبيعة جعلت العرض المتجدّد ولم تجعل المتجدد متجدداً .

واجيب عنه بأن الأعراض مستندة في وجودها الى الجوهر وتابعة له فالذاتية لا بدّ وان تتم في الجوهر .

وأورد عليه أيضاً ان القوم صحوا ارتباط هذه الأعراض المتجددة الى المبدأ الثابت من طبيعة وغيرها بنحو آخر وهو ان التغير لاحق لها من خارج كتجدد مراتب قرب وبعد من الغاية المطلوبة في الحركات الطبيعية وكتجدد احوال اخرى من الحركات القسرية التخي على خلاف الطبيعة وكتجدد ارادات جزئية منبعثة من النفس في كل حد من حدود الحركات النفسانية التي مبدؤ ها النفس .

واجيب عنه بأنا ننقل الكلام الى هذه الأحوال والأرادات المتجددة من أين تجددت فانها لا محالة تنتهي في الحركات الطبيعية الى الطبيعة وكذا في القسرية فإن القسر ينتهي الى الطبيعة وكذا في النفسانية فإن الفاعل المباشر للتحريك فيها ايضاً الطبيعة كما سيجيء .

البرهان الخامس : ذكره الاستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي حيث قال ويمكن أن يستدل على الحركة في الجوهر بما تقدم أن وجود العرض من مراتب وجود الجوهر من حيث كون وجوده في نفسه عين وجوده للجوهر فتغيره وتجدده تغير للجوهر وتجدد له .

ويتفرع على ما تقدم أولاً أن الصور الطبيعية المتبدلة صورة بعد صورة على المادة بالحقيقة صورة جوهرية واحدة سيَّالة تجري على المادة وينتزع من كل حد من حدودها مفهوم مغاير لما ينتزع من غيره هذا في تبدل الصور الطبيعية بعضها من بعض وهناك حركة اشتدادية جوهرية اخرى هي حركة المادة الأولى الى الطبيعية ثم النباتية ثم الحيوانية ثم الانسانية .

وثانياً : ان الجوهر المتحرك في جوهره متحرك بجميع اعراضه لما سمعت من حديث كون وجود الأعراض مع مراتب وجود الجوهر الموضوع لها ولازم ذلك كون حركة الجوهر في المقولات الأربع من قبيل الحركة في الحركة وعلى هذا ينبغي أن تسمّى هذه الحركات الأربع حركات ثانية وما لمطلق الأعراض من الحركة بتبع الجوهر لا بعرضه حركات اولى .

وثالثاً : ان العالم الجسماني بمادته الواحدة حقيقة واحدة سيالة متحركة بجميع جواهرها واعراضها قافلة واحدة الى غاية ثابتة لها الفعلية المحضة . انتهى .

خاتمة : وفيها مسائل

المسألة الأولى ـ في حدوث الأجسام

ذكر العلامة الحلي (ره) أن هذه المسألة من أجلّ المسائل وأشرفها وقد أضطربت أنظار العقلاء فيها وعليها مبني القواعد الاسلامية اختلف الناس فيها فذهب المسلمون واليهود والنصارى والمجوس الى ان العالم برمته حادث والأجسام منه كما ذكرنا في حدوث العالم فنقول الدليل على أن الأجسام حادثة أنها لا تخلو عن جزئيات متناهية حادثة وكلما هذا شأنه فهو حادث فالأجسام حادثة أما الصغرى فلأن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهي امور حادثة متناهية واما بيان عدم انفكاك الجسم عنهما فضروري لأن الجسم لا يعقل موجوداً في الخارج منفكاً عن المكان فإن كان ثابتاً فيه فهو الساكن وان كان منفكاً عنه فهو المتحرك وأما بيان حدوثهما فظاهر لأن الحركة هي حصول الجسم في الحيز بعد ان كان في حيز آخر والسكون هو الحصول في الحيز بعد ان كان في ذلك الحيز فماهية كل واحد منهما تستدعي المسبوقية بالغير والأزلي غير مسبوق بالغير فماهية كل واحد منهما ليست قديمة .

المسألة الثانية ـ في ربط الحادث بالقديم

قد تحيرت افهام العقلاء من الفلاسفة والمتكلمين واضطربت أذهانهم في ارتباط الحادث بالقديم.

والذي هو أسد الأقوال الواردة منهم وأقرب من الصواب هو مَن قال ان الحوادث بأسرها مستندة إلى حركة دائمة دورية ولا يفتقر هذه الحركة إلى علة حادثة لكونها ليس لها بدوٌ زماني فهي دائمة باعتبار وبه استندت الى علة قديمة ، وحادثة باعتبار وبه كانت مستند الحوادث فإن سئلنا عن كيفية استغناء اعتبارها الحادث من حدوث علة مع أنا حكمنا حكماً كلياً ان كل حادث له علة حادثة ، قلنا المراد بالحادث الذي هو موضوع هذه القضية هو الماهية التي عرض لها الحوادث من حيث هي معروضة له والحركة ليست كذلك بل هي حادثة لذاتها بمعنى ان ماهيتها الحدوث والتجدد فإن كان ذلك الحدوث والتجدد ذاتياً لم يكن مفتقراً إلى ان يكون علته حادثة وايضاً بناء على الحركة الجوهرية انه يلزم الانتهاء إلى حادث ماهيته أو حقيقته ، عين الحدوث والتجدد كالحركة أو المتحرك بنفسه كالطبيعة المتجددة بذاتها لكن الطبائع المنقطعة الوجود التي عدمها من زمان سابق وحركة سابقة مسبوقة بطبيعة اخرى حافظة لزمانها وتلك الطبيعة الحافظة للزمان لها وجهان وجه عقلي عند الله وهو علمه الأزلي وصورة قضائية وليس في العالم ولها وجه كوني قدرها حادث في خلق جديد كل يوم .

المسألة الثالثة ـ في الزمان والأقوال فيه

ذكر شيخ الرئيس ابن سينا في الشفاء إن من الناس من نفي وجود الزمان مطلقاً واشكالهم أن الزمان ليس إلا الماضي والمستقبل والحال فالماضي عدم والمستقبل لم يوجد بعد والحال الحقيقي غير موجود والعرضي قدر من أواخر الماضي وقدر من أوائل المستقبل وقد علمت أمرهما.

والجواب : ان الزمان بمعنى السيّال موجود وهو نظير الحركة التوسطية بسيط لا يتجزىء الى الماضي والمستقبل وهو وعاء الحركة التوسطية بل الزمان

بمعنى قدر الحركة القطعية ايضاً موجود .

ومنهم من أثبت له وجوداً إلا أنه في الأعيان بوجه من الوجوه بل على أنه أمر متوهم وهو مذهب المتكلمين ، ولا يخفى على الرجل الحكيم بطلان هذا المذهب مما يلزم الهرج والمرج وانسد باب الايمان وارتفع الأمان من العقل .

ومنهم من جعله جوهراً جسمانياً هو نفس الفلك الأقصى وهذا ايضاً مردود ومحدوث ومنهم من عده عرضياً فجعله نفس الحركة .

وذكر صدر المتألهين في الأسفار ومَن تأمل قليلاً في ماهية الزمان يعلم أن ليس لها اعتبار إلا في العقل وليس عروضها لما هي عارضة له عروضاً بحسب الوجود كالعوارض الخارجية للأشياء كالسواد والحرارة وغيرهما بل الزمان من العوارض التحليلية لما هو معروضة بالذات (أي عروضها بحسب الماهية للحركة وبعبارة اخرى الحركة والزمان من العوارض الغير المتأخرة في الوجود للطبيعة) ومثل هذا العارض لا وجود له في الأعيان إلا بنفس وجود معروضة إذ لا عارضية ولا معروضية بينهما إلا بحسب الاعتبار الذهني وكما لا وجود له في الخارج إلا كذلك فلا تجدد لوجوده ولا أنقضاء ولا حدوث ولا استمرار إلا بحسب ما أضيف اليه في الذهن وانقضائه وحدوثه واستمراره انتهى عبارته .

المسألة الرابعة : في ما منه الحركة وما اليه الحركة ووقوع التضاد بينهما الذي منه الحركة والذي اليه في الكيف والكم يتضادان أو يكونان كالمتضادين .

اما في الكيف فكالحركة من السواد الى البياض وهما متضادان حقيقة ما منه الحركة هو السواد وما اليه الحركة هو البياض وما فيه الحركة هو الكيف واما المثال كالمتضادين كالحركة من الصفرة الى النيلية وهما كالمتضادين لكون احدهما اقرب الى البياض والآخر الى السواد .

واما في الكم فمثل الحركة من الأكثر حجماً في طبيعته الى الأقل حجماً فيها وهما الطرفان وكالحركة من الذبول الى النمو اللذين ليسا في الغاية وهما

كالمتضادين ، واما في الأين فالحركات الطبيعية ان وقعت من الطرف الأقصى الى الطرف الأدنى كانت من الضد الى الضد إذ لا جهة طبيعية إلا هاتين وإن وقعت في البين فطرفاها كالمتضادين .

المسألة الخامسة - في حقيقة الآن وكيفية وجوده وعدمه

اعلم ان الآن يكون له معنيان أحدهما ما يتفرع على الزمان والثاني ما يتفرع عليه الزمان ويقال له الآن السيَّال وهو الراسم للزمان كالحركة التوسطية الراسمة للقطعية ، اما الآن بالمعنى الأول فهو حد وطرف للزمان المتصل فالنظر في كيفية وجوده وكيفية عدمه اما كيفية وجوده فلما بيّن في محله أن الزمان كمية متصلة وكل كمية متصلة فإنها قابلة لتقسيمات غير متناهية بالقوة لا بالفعل إلا بواحد من الأسباب الثلاثة القطع وإختلاف العرض والوهم لكن حصول القطع ممتنع في الزمان لأن قطع الزمان مستلزم لقطع الحركة الفلكية وقطع الحركة الفلكية مستلزم لسكون الفلك وهو محال وايضاً قطع الزمان في القوة انقطاع الفيض وهو محال ، فبقي الإمكان لأحد وجهين آخرين وذلك بموافاة الحركة امراً دفعياً كحد مشترك حداً مشتركاً غير منقسم كمبدأ طلوع أو غروب وأما بحسب فرض الفارض بقوته الوهمية فراجع الى المطولات .

المسألة السادسة - في الأمور التي في الزمان

ذكر صاحب الأسفار ناقلاً عن الشفا لأبي علي وغيره ان الشيء إنما يكون في الزمان إذا له متقدم ومتأخر وهما لا يوجدان أولاً وبالذات إلا للحركة ولذي الحركة ثانياً ، وبالعرض وايضاً فيه قد يقال لأنواع الشيء واجزائه انها فيه والآن في الزمان كالوحدة في العدد والمتقدم والمتأخر كالزوج والفرد فيه والساعات والأيام كالاثنين والثلاثة فيه والحركة في الزمان كالمقولات العشر في العشرية ، وأما السكون فهو أمر عدمي لا يتقدر بالزمان لذاته ولكن لأجل ان الحركتين يكتفنانه يحصل له ضرب من التقدم والتأخر فلا جرم يتوهم وقوعه في الزمان .

أقول : ما من جوهر إلا وله أو فيه ضرب من التغير كيف وقد ثبت تجدد الطبيعة فالساكن من جهة متحرك من جهة اخرى وبتلك الجهة يقع في الزمان لذاته .

المسألة السابعة ـ في حقيقة السكون وان مقابل الحركة أي سكون

يطلق السكون على خلو الجسم من الحركة قبلها وبعدها وعلى ثبات الجسم على حالة التي هو عليها والذي يقابل الحركة هو المعنى الأول والثاني لأزمه وهو معنى عدمي بمعنى انعدام الصفة عن موضوع قابل هو الجسم فيكون هو عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك فالتقابل بينه وبين الحركة تقابل العدم والملكة ولا يكاد يخلو عن الحركة جسم أو أمر جسماني إلا ما كان أمن الوجود كالوصول الى حد المسافة وانفصال شيء من شيء وحدوث الاشكال الهندسية ونحو ذلك .

هل يمكن خلو الجسم عنهما جميعاً

واما خلو الجسم عن الحركة والسكون فذلك في ثلاثة أمور :

الأول : في الجسم الذي يمتنع خروجه عن حيزه الطبيعي مثل كليات الأفلاك والعناصر فهي غير متحركة عن مكانها ولا ساكنة أيضاً لأن السكون عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك فاذا لم يكن من شأنها الحركة لم تكن ساكنة بل هي ثابتة لا ساكنة ولا متحركة .

الثاني : كل جسم إذا لم يماسّه محيط واحد أو أكثر من أن واحد مثل السمك في ماء سيَّال أو الطير في هواء متحرك فذلك الجسم غير متحرك لعدم تبدل أوضاعه بالنسبة الى الأمور الخارجة عنه ولا ساكن ايضاً لأنه غير ثابت في مكان واحد زماناً والسكون لا ينفك من ذلك .

الثالث : كل ان من أنات زمان الحركة كإبتدائها وانتهائها ليس الجسم فيه ساكناً ولا متحركاً لأن الحركة منقسمة فيمتنع وقوعها في الآن فإذا استحال

اتصاف الجسم بالحركة في الآن لم يكن ساكناً فيه .

أقول في كل واحد من الأمور الثلاثة نظر واشكال فراجع الى الأسفار ان كنت أهلاً .

المسألة الثامنة - في انقسام الحركة بانقسام فاعلها

فتنقسم الحركة الى طبيعية وارادية وقسرية ويلحق بها بوجه الحركة بالعرض وبيان ذلك فإن الفاعل أما أن يكون ذا شعور وارادة بالنسبة الى فعله أم لا والأول هو الفاعل النفساني والحركة النفسانية كالحركات الإرادية التي للانسان والحيوان ، والثاني أما أن تكون الحركة منبعثة عن نفسه لو خلي ونفسه واما ان تكون منبعثة عنه لقهر فاعل آخر أياه على الحركة والأول هو الفاعل الطبيعي والحركة طبيعية والثاني هو الفاعل القاسر والحركة قسرية كالحجر المرمى الى فوق ، وايضاً تنقسم الحركة بأنقسام المقولة كالحركة في الكيف والحركة في الكم والحركة في الوضع .

فأنقسامها بانقسام المبدأ والمنتهى كالحركة من مكان كذا إلى مكان كذا والحركة من لون كذا الى لون كذا وحركة النبات من قدر كذا الى قدر كذا وبأنقسام الزمان كالحركة الليلية والحركة النهارية والحركة الصيفيةوالحركة الشتوية .

تتمة :

اعلم ان المباشر القريب لكل حركة سواء كانت نفسانية أو قسرية أو طبيعية هي الطبيعة لا محالة لأنه لو لم يوجد الطبيعة لم يتحقق الحركة إذ المجرد اجل من أن يستند الحركة اليه .

والبرهان عليه ان الحكماء اثبتوا بالبرهان لكل جسم جوهراً صورياً هو محصل جسمه ومكمل مادته ومبدأ آثاره ومطابق مفهوم فصله لكنهم أرادوا ها هنا أن يثبتوا بذلك وجود ذلك الجوهر من حيث كونه مبدءاً للحركات والميول تقويماً أو تحديداً إذ بذلك يسمى طبيعة كما يسمى صورة باعتبار آخر وقوة

باعتبار وكمالاً باعتبار .

في حقيقة السرعة والبطؤ

اعلم انه لما استحال وجود حركة غير متجزئة أو متجزئة إلى ما لا يتجزىء ولو بالقوة فأستحال كون السرعة والبطؤ بتخلل السكنات أما الأول فلأنه لو جاز وجود حركة لا تتجزىء لجاز وجود مسافة غير متجزئة واللازم محال لما سيأتي في مباحث الجواهر فكذا الملزوم ، وبيان الملازمة بأن الحركة مطابقة للمسافة والمسافة اتصالها بأتصال الجسم وهو متجزىء لا إلى نهاية فالحركة غير منتهية في التجزئة وأما الثاني فلو كانت حركة أسرع من حركة والأخرى أبطأ منها لأجل تخلل السكنات يلزم أن يرى المتحرك ساكناً والرقي متفككاً وذلك لأن نسبة زمان السريع من الحركة إلى زمان البطيء كنسبة مسافة البطيء إلى مسافة السريع فلو فرض متحركان زمان حركة أحدهما عشر زمان حركة الآخر وكان المقطوع من مسافة إحداهما آلاف الوف مسافة الأخرى واتفقا في الأخذ والترك لوجب أن يرى الابطاء حركة ساكناً من خلال حركته المحسوسة متصلة في اجزاء من ذلك الزمان منتهياً الى اجزائه التي وقعت الحركة فيها كنسبة مسافة السريع الى مسافته كمثال حركة الشمس وحركة الفرس الشديد العدو .

المسألة التاسعة ـ في مبدأ الحركة ومنتهاها وانقسام الحركة الى توسطية وقطعية

قد عرفت أن في الحركة انقساماً لذاتها فأعلم أن هذا الانقسام لا يقف على حد نظير الانقسام الذي في الكميات المتصلة القارة من الخط والسطح والجسم إذ لو وقف على حد كان جزء لا يتجزىء وقد تقدم بطلانه وايضاً هو انقسام بالقوة لا بالفعل إذ لو كان بالفعل بطلت الحركة كأنتهاء القسمة الى اجزاء دفعية الوقوع .

وبذلك يتبين أنه لا مبدأ للحركة ولا منتهى لها بمعنى الجزء الأول الذي لا ينقسم من جهته الحركة والجزء الآخر الذي كذلك لما عرفت آنفاً ان الجزء بهذا المعنى دفعي الوقوع غير تدريجية فلا ينطبق عليه حد الحركة لأنها تدريجية

الذات وأما ما تقدم ان الحركة تنتهي من الجانبين الى قوة لا فعل معها وفعل لا قوة معه فهو تحديد لها بالخارج من ذاتها .

واما انقسام الحركة الى توسطية وقطعية

تعتبر الحركة بمعنيين : **احدهما** كون الجسم بين المبدأ والمنتهى بحيث كل حد فرض في الوسط فهو ليس قبله ولا بعده فيه وهو حالة بسيطة ثابتة لا انقسام فيها وتسمى الحركة التوسطية .

وثانيهما الحالة المذكورة من حيث لها نسبة الى حدود المسافة من تركها ومن حد لم يبلغها الى قوة تبدلت فعلاً والى قوة باقية على حالها بعد ليريد المتحرك أن يبدلها ولازمة الانقسام الى الأجزاء والانصرام والنقض تدريجاً كما أنه خروج من القوة الى الفعل تدريجياً وتسمى الحركة القطعية والمعنيان جميعاً موجودان في الخارج لانطباقهما عليه بجميع خصوصياتها ، واما الصورة التي يأخذها الخيال من الحركة بأخذ الحد بعد الحد من الحركة وجمعها فيه صورة متصلة مجتمعة منقسمة الى الأجزاء فهي ذهنية لا وجود لها في الخارج لعدم جواز اجتماع الأجزاء في الحركة وإلا كان ثباتاً لا تغيراً وقد ظهر بهذا البيان ان الحركة ونعني بها القطعية نحو وجود سيَّال منقسم إلى اجزاء تمتزج فيه القوة والفعل بحيث يكون كل جزء مفروض فيه فعلاً لما قبله من الأجزاء وقوة لما بعده وينتهي من الجانبين الى قوة لا فعل معها وإلى فعل لا قوة معه .

* * *

المرحلة الحادية عشر
في العلم والعالم والمعلوم

قد ظهر مما تقدم ان الموجود ينقسم الى ما بالقوة وما بالفعل والأول هو المادة والماديات والثاني غيرها وهو المجرد ومما يعرض المجرد عروضاً أولياً ان يكون علماً وعالماً ومعلوماً لأن العلم كما سيجيء بيانه حضور وجود مجرد لوجود مجرد فجدير أن نبحث عن ذلك في الفلسفة الأولى وفيها مقاصد .

المقصد الأول - في تعريف العلم

اختلف الفلاسفة وعلماء الكلام في تعريفه ، منهم قال ان العلم فعل من أفعال النفس ومنهم من قال بأنه أنفعال ، ومنهم من قال بأنه معنى سلبي أي سلب المادة عن النفس ، ومنهم من قال بأنه كيف نفساني وذكر الفيلسوف الأعظم الخواجة نصير الدين الطوسي (ره) في تجريد العقائد حيث قال من الكيفيات النفسانية العلم ، ومنهم من قال انه لا يمكن تعريفه فإن الكيفيات الوجدانية لظهورها لا يمكن تحديدها لعدم انفكاكه عن تحديد الشيء بالأخفى والعلم منها ولأن غير العلم انما يعلم بالعلم فلو عُلم العلم بغيره لزم الدور ، وقال الفيلسوف المقتول يحيى بن حبش السهروردي الزنجاني صاحب كتاب حكمة الإشراق ان العلم عبارة عن الظهور والظهور نفس ذات النور لكن النور قد يكون نوراً لنفسه وقد يكون نوراً لغيره فإن كان نوراً لنفسه كان مدركاً لنفسه .

وذكر الفيلسوف صدر المتألهين في تحديد العلم : يشبه أن يكون العلم

من الحقائق التي انيتها عين ماهيتها ومثل تلك الحقائق لا يمكن تحديدها إذ الحدود مركبة من أجناس وفصول وهي امور كلية وكل وجود متشخص بذاته وتعريفه بالرسم التام ايضاً ممتنع كيف ولا شيء أعرف من العلم لأنه حالة وجدانية نفسانية يجدها الحي العليم من ذاته من غير لبس ولا اشتباه وما هذا شأنه يتعذر أن يُعرف بما هو أجلى وأظهر ، نعم قد يحتاج بعض الأمور الجلية إلى تنبيهات وتوضيحات يتنبه بها الانسان ويلتف إلى ما يذهل عنه ويزيده كشفاً كما في الوجود الذي هو أعرف الأشياء .

المقصد الثاني - في انقسام العلم الى الحضوري والحصولي

ذكرنا أن العلم عندنا نفس الوجود الغير المادي والوجود ليس في نفسه طبيعة كلية جنسية أو نوعية حتى ينقسم بالفصول إلى الأنواع أو بالمشخصات الى الأشخاص أو بالقيود العرضية الى الأصناف بل كل علم هوية شخصية بسيطة غير مندرجة تحت معنى كلي ذاتي .

فتقسيم العلم عبارة عن تقسيم المعلوم لاتحاده مع المعلوم كأتحاد الوجود مع الماهية وهذا معنى قول الفلاسفة العلم بالجوهر جوهر ، والعلم بالعرض عرض وكذا العلم بكل شيء من نحو ذلك الشيء فعلى هذا نقول إن من العلم ما هو واجب الوجود بذاته وهو علم الأول تعالى بذاته الذي هو عين ذاته بلا ماهية ومنه ما هو ممكن الوجود بذاته وهو علم جميع ما عداه وينقسم الى ما هو جوهر وهو كعلوم الجواهر العقلية بذواتها التي هي أعيان هوياتها وإلى ما هو عرض وهو في المشهور جميع العلوم الحصولية المكتسبة لقيامها عند القوم بالذهن وعند ملا صدرا الشيرازي هو أن العلم العرضي هو صفات المعلومات التي يحضر صورها عند النفس .

حصول العلم للانسان ضروري وكذلك مفهومه

فنقول قد تقدم في بحث الوجود الذهني أن لنا علماً بالأمور الخارجة عنها في الجملة بمعنى أنها تحصل لنا وتحضر عندنا بماهياتها لا بوجوداتها الخارجية التي تترتب عليها الآثار فهذا القسم من العلم يسمى علماً حصولياً .

ومن العلم علم الواحد منا بذاته التي يشيرُ اليها بأنا فإنه لا يُغفل عن نفسه في حال من الأحوال سواء في ذلك الخلاء والملاء والنوم واليقظة وأية حال اخرى .

وليس ذلك بحضور ماهية ذاتنا عندنا حضوراً مفهومياً وعلماً حصولياً لأن المفهوم الحاضر في الذهن كيفما فرض لا يأبى الصدق على كثيرين وإنما يتشخص بالوجود الخارجي وهذا الذي نشاهده من أنفسنا ونعبّرُ عنه بأنا أمرٌ شخصي لذاته لا يقبل الشركة والتشخص شأن الوجود فعلمنا بذواتنا إنما هو بحضورها لنا بوجودها الخارجي الذي هو ملاك الشخصية وترتب الآثار وهذا القسم من العلم يسمى العلم الحضوري .

وتقسيم العلم على هذين القسمين قسمة حقيقية فإن حصول المعلوم للعالم إما بماهيته أو بوجوده والأول هو العلم الحصولي والثاني هو العلم الحضوري .

ثم كون العلم حاصلاً لنا ما معناه

ثم ان كون العلم حاصلاً لنا معناه حصول المعلوم لنا لأن العلم عين المعلوم بالذات إذ لا نعني بالعلم إلا حصول المعلوم لنا وحصول الشيء وحضوره ليس إلا وجوده ووجوده نفسه ولا معنى لحصول المعلوم للعالم إلا اتحاد العالم معه سواء كان معلوماً حضورياً أو حصولياً فإن المعلوم الحضوري ان كان جوهراً قائماً بنفسه كان وجوده لنفسه وهو مع ذلك للعالم فقد اتحد العالم مع نفسه وان كان امراً وجوده لموضوعه والمفروض أن وجوده للعالم فقد اتحد العالم مع موضوعه والعرض ايضاً من مراتب وجود موضوعه غير خارج منه فكذلك مع ما اتحد مع موضوعه .

وكذا المعلوم الحصولي موجود للعالم سواء كان جوهراً موجوداً لنفسه أو أمراً موجوداً لغيره ولازم كونه موجوداً للعالم اتحاد العالم معه بل أن العلم الحصولي نوع علم حضوري في الحقيقة ، فحصول العلم للعالم من خواص العلم لكن لا كل حصول كيف كان بل حصول أمر بالفعل فعلية محضة لا

قوة فيه لشيء مطلقاً فإنا نشاهد بالوجدان ان المعلوم من حيث هو معلوم لا يقوى على شيء آخر ولا يقبل التغير عما هو عليه فهو حصول امر مجرد عن المادة خال من غواشي القوة ونسمي ذلك حضوراً .

فحضور المعلوم يستدعي كونه امراً في فعلية من غير تعلق بالمادة والقوة يوجب نقصه وعدم تمامه من حيث كمالاته التي بالقوة .

ومقتضى حضور المعلوم ان يكون العالم الذي يحصل له العلم امراً فعلياً تام الفعلية غير ناقص من جهة التعلق بالقوة وهو كون العالم مجرداً عن المادة خالياً عن القوة .

فقد ظهر أن العلم حضور موجود مجرد لموجود مجرد سواء كان الحاصل عين ما حصل له كما في علم الشيء بنفسه أو غيره بوجه كما في علم الشيء بالماهيات الخارجة عنه .

وظهر ايضاً أولاً ان المعلوم الذي هو متعلق العلم يجب أن يكون امراً مجرداً عن المادة ، وثانياً ان العالم الذي يقوم به العلم يجب ان يكون مجرداً عن المادة ايضاً كما ذكر الاستاذ العلامة السيد حسين الطباطبائي التبريزي دام ظله العالي .

المقصد الثالث ـ في انواع الادراكات

اعلم ان انواع الادراك في الانسان أربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل .

وبيان ذلك : ان الاحساس ادراك للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة معه من الأين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك وبعض هذه الصفات لا ينفك ذلك الشيء عن أمثالها في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره لكن ما به الإحساس والمحسوس بالذات والحاضر بالذات عند المدرك هو صورة ذلك الشيء لا نفسه وذلك لأنه ما لم يحدث في الحاس أثر من المحسوسات فهو عند كونه حاساً بالفعل

وكونه حاساً بالقوة على مرتبة واحدة ويجب إذا حدث فيه الشيء من المحسوس أن يكون مناسباً له لأنه ان كان غير مناسب الماهية لم يكن حصوله إحساساً به فيجب ان يكون الحاصل في الحس صورته متجردة عن مادته لكن الحس لا يجرد هذه الصورة تجريداً تاماً .

والتخيل أيضاً ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة لأن الخيال لا يتخيل إلا أحس به ولكن في حالتي حضور مادته وعدمها .

والتوهم ادراك لمعنى غير محسوس بل معقول لكن لا يتصوره كلياً بل مضافاً الى جزئي محسوس ولا يشاركه غيره لأجل تلك الأضافة الى الأمر الشخصي .

والتعقل هو ادراك للشيء من حيث ماهيته وحده لا من حيث شيء آخر سواء اخذ وحده أو مع غيره من الصفات المدركة على هذا النوع من الأدراك .

وكل ادراك يحصل به نزع لحقائق الاشياء وأرواحها عن قوالب الاجسام وهياكل المواد ، فالصورة المحسوسة منتزعة عن المادة نزعاً ناقصاً مشروطاً بحضور المادة والصورة الخيالية منتزعة نزعاً متوسطاً ولهذا تكون في عالم بين العالمين عالم المحسوسات وعالم المعقولات والصورة العقلية منتزعة نزعاً تاماً هذا اذا كانت الصور مأخوذة من المواد واما ما كان بذاته عقلاً فلا يحتاج في تعقله الى تجريد من هذه التجريدات وهذه المعاني هي التي من شأن النفس أن تصير لها عالماً عقلياً مترتباً ترتباً عقلياً آخذاً من المبدأ الأول تعالى شأنه إلى العقول التي هي الملائكة المقربون فللعاقلة من هذه الجهة عزرائيلية كما أن لها من جهة احيائها النفوس الميتة الجاهلة بالتعليم اسرافيلية وجبرائيلية ونحو ذلك لأن الانسان كلمة جامعة فيها كل الكلمات .

في انقسام العلم الحصولي الى تصور وتصديق

وذلك اما صورة حاصلة من معلوم واحد أو كثير من دون أن يكون

ايجاب أو سلب يسمى تصوراً كتصور الإنسان والجسم والجوهر والملك والجن وغير ذلك .

وأما صورة حاصلة من معلوم معها نسبة وايجاب شيء لشيء آخر أسلب شيء عن شيء كقول القائل : الإنسان ضاحك أوليس الإنسان بحجر يسمى تصديقاً وباعتبار حكمه قضية .

ثم إن القضية بما تشتمل على اثبات شيء لشيء أو نفي شيء عن شيء مركبة من اجزاء ثلاثة والمشهور ان القضية الموجبة مؤلفة من الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية وهي نسبة المحمول إلى الموضوع والحكم .

بأتحاد الموضوع مع المحمول هذا في الهليات المركبة التي محمولاتها غير وجود الموضوع .

وأما الهليات البسيطة التي محمولها وجود الموضوع مثل الإنسان موجود فأجزاؤها ثلاثة الموضوع والمحمول والحكم إذ لا معنى لتخلل النسبة وهي الوجود الرابط بين الشيء ونفسه .

وايضاً أن القضية السالبة مؤلفة من الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية الإيجابية ولا حكم فيها لا أن فيها حكماً عدمياً لأن الحكم جعل شيء شيئاً وسلب الحكم عدم جعله لا جعل عدمه والحق ان الحاجة إلى تصور النسبة الحكمية إنما هي من جهة الحكم بما هو فعل النفس لا بما هو جزء القضية أي إن القضية إنما هي الموضوع والمحمول والحكم ولا حاجة في تحقق القضية بما هي قضية إلى تصور النسبة الحكمية وإنما الحاجة إلى تصورها لتحقق الحكم من النفس وجعلها الموضوع هو المحمول ويدل على ذلك تحقق النسبة في الهليات البسيطة بدون النسبة الحكمية التي تربط المحمول بالموضوع .

فقد ظهر من ما ذكرنا أولاً أن القضية الموجبة ذات اجزاء ثلاثة الموضوع والمحمول والحكم ، والسالبة ذات جزئين الموضوع والمحمول وان النسبة الحكمية تحتاج اليها النفس في فعلها الحكم لا القضية بما هي قضية في انعقادها .

المقصد الرابع ـ في أقسام التصديق والتصور

فاعلم أن كل واحد من التصور والتصديق ينقسم إلى الضروري مثال تصور الضروري كتصور البياض والثلج والتصديق الضروري مثل النار حارة والكل أعظم من الجزء وإلى المكتسب كتصور الجن والملك والعقل وكتصديق الله موجود والعقل موجود لأنه يحتاج الى الدليل والوسط .

وأقسام التصديق الضروري ستة

الأول : البديهيات وهي قضايا يحكم بها العقل لذاته لا بسبب خارجي سوى تصور طرفيها كالحكم بأن الكل أعظم من الجزء وغيره من البديهيات .

الثاني : المشاهدات وهي أما مستفادة من حواس ظاهرة كالحكم بحرارة النار أو من الحواس الباطنة وهي القضايا الاعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس الظاهر أو بالوجدان لا باعتبار الآلات مثل شعورنا بذواتنا وبأفعالنا .

الثالث : المجرّبات وهي قضايا يحكم بها النفس بأعتبار تكرار المشاهدات كالحكم بأن الضرب بالخشب مؤلم ويفتقر إلى أمرين المشاهدة المتكررة والقياس الخفي وهو أنه لو كان الوقوع على سبيل الاتفاق لم يكن دائماً ولا اكثرياً والفارق بين هذه وبين الاستقراء هذا القياس .

الرابع: الحدسيات وهي قضايا مبدء الحكم بها حدس قوي من النفس يزول معه الشك كالحكم باستفادة نور القمر من الشمس ويفتقر الى المشاهدة المتكررة .

الخامس : المتواترات وهي قضايا يحكم بها النفس لتوارد أخبار المخبرين عليها بحيث يزول معه الشك بعدم الاتفاق بين المخبرين والتواطؤ على الكذب .

السادس : فطرية القياس وهي قضايا يحكم بها النفس .

فالأوليات كقولنا الكل أعظم من الجزء والمشاهدات الحسية كالشمس مشرقة والوجدانية كأن لنا جوعاً والفطريات كقولنا الأربعة زوج والحدسيات

كقولنا نور القمر مستفاد من نور الشمس لاختلاف تشكلاته والمتواترات كقولنا مكة المكرمة موجودة أو النجف الأشرف موجودة لمن لم يذهب اليهما والتجربيات كقولنا السقمونيا مسهل الصفراء .

تتمة في العلم الفعلي والانفعالي

العلم الفعلي هو المحصل للأشياء الخارجية كعلم واجب الوجود تعالى بمخلوقاته وكما إذا تصورنا نقشاً لم نستفد صورته من الخارج ثم أوجدنا ما يطابقه والعلم الانفعالي هو المستفاد من الأعيان الخارجية كعلمنا بالسماء والأرض واشباههما ومنه ما ليس أحدهما كعلم الله تعالى بذاته المقدسة .

وايضاً ينقسم العلم بانقسام المعلوم الى الواجب والممكن

ذكرنا أن تقسيم العلم عبارة عن تقسيم المعلوم كأتحاد الوجود مع الماهية والعلم بالعرض عرض فعلى هذا أن من العلم ما هو واجب الوجود بذاته وهو علم الأول تعالى الذي هو عين ذاته المقدسة بلا ماهية وإنما كان واجباً لأنه نفس ذاته الواجبة والعلم الممكن هو علم جميع ما عداه .

القول في ان العلم متوقف على الاستعداد

ذكرنا ان العلم اما ضروري واما كسبي وكلاهما حصل بعد عدمه إذ الفطرة البشرية خلقت أولاً عارية عن العلوم ثم يحصل لها العلم بقسميه فلا بدّ من استعداد سابق مغاير للنفس وفاعل للعلم فالضروري فاعله هو الله تعالى .

إذ القابل لا يخرج المقبول من القوة إلى الفعل بذاته وإلا لم ينفك عنه ونعم ما قاله الفيلسوف السبزواري في منظومته :

أزمة الأمور طراً بيده والكل مستمدة من مدده

وللقبول درجات مختلفة في القرب والبعد وإنما تستعد النفس للقبول على التدريج فتنقل من أقصى مراتب البعد إلى أدناها قليلاً قليلاً لأجل المعدات

التي هي الإحساس بالحواس على اختلافها والتمرن عليها وتكرارها مرة بعد اخرى فيتم الاستعداد لافاضة العلوم البديهية الكلية في التصورات والتصديقات بين كليات المحسوسات وأما النظرية فإنها مستفادة من الله تعالى على رأي الحق أو من النفس على قول الحكماء القدماء لكن بواسطة الاستعداد بالعلوم البديهية اما في التصورات فبالحد والرسم وأما في التصديقات فبالقياسات المستندة إلى المقدمات الضرورية .

المقصد الخامس - في أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول دون العكس وفيه مطلبان

أما المطلب الأول فلأن العلة اما أن تكون علة لذاتها أو لا تكون علة لذاتها فإن لم تكن علة لذاتها بل تحتاج في تأثيرها إلى انضمام قيد آخر فلم تكن هي العلة بالحقيقة بل العلة في الحقيقة هي ذلك المجموع ، محصل الكلام فإن كانت العلة بحقيقة علتها التامة ماهية بالنسبة الى لازمها فحصولها في ظرف العلم يوجب حصول لازمها فيه وهو ظاهر وان كانت العلة علةّ بوجودها كان العلم بوجودها علماً حضورياً مستتبعاً لوجود المعلول معها لأن وجود المعلوم رابط بالنسبة اليها متقوم بها ولو لم يثبت معها لزم الخلف .

وأما المطلب الثاني وهو أن العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة بخصوصها ، فبيانه : أن موجب الشيء لا بد أن يكون علته فالعلم بالعلة إذا حصل من جهة العلم بشيء فذلك العلم لا بدّ وأن يكون علة للعلم بالعلة لكن وجود المعلول يتحد بالعلم الحضوري كما مرّ فلا بدّ وان يكون لذلك المعلول ضرب من العلية بالقياس إلى علته وإذا كان المعلول بخصوصية ذاته من توابع العلة فلو كان بخصوصه علة لوجود علته بخصوصها يلزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال .

السوفسطائيون

الفلسفة محاولة يراد بها فهم حقائق الاشياء كما ذكرنا في أول الكتاب تعريف الفلسفة والسفسطة مغالطة وتلبيس الحق بالباطل وقد كان عظيم

السوفسطائيين الأكبر فيلسوفاً يونانياً ظهر في القرن الخامس قبل الميلاد يدعى بروثاغوراس وقسم علماء الكلام السوفسطائيين الى فئات ثلاث :

الأولى : تنكر الوجود وتقول لا شيء موجود بالمرة وما يظن وجودنا فهو وهم وتخيل كما قال الجامي الخراساني في قوله :

كلما في الكون وهم أو خيال   أو مرأى أو عكس أو ظلال

وسمّوا هذه بالمعاندية لأنها تعاند البديهة والحس .

الفئة الثانية: انه لا شيء ثابت بنفسه وأن الموجودات تتبع الاعتقاد فمن أعتقد أن السماء تحت الأرض تكون كذلك في حقه ومن أعتقد أن الأرض فوق السماء فهو كذلك في حقه ومن أدلة هذه الجماعة أن العسل يكون مراً في مذاق حلواً في مذاق آخر وقد ردّ الفلاسفة هذا الدليل بأن المعول على الذوق السليم وسمّوا هذه الفئة بالعندية أي أنها تأخذ الحقيقة من عند نفسها لا من الواقع .

الفئة الثالثة الشكاكون هي اللاإدرية لا تثبت ولا تنفي وهي تشك في كل شيء وتشك في أنها تشك يسلمون الانسان ادراكاته ويظهرون الشك في ما وراء ذلك .

من لطيفة الردود ما ذكره صاحب المواقف الأيجي الشيرازي في جواب السوفسطائي

قال يجب أن يُضرب السوفسطائي ضرباً مؤلماً فإن أعترف بالألم واحتج على الضارب كان هذا حجة عليه واقراراً منه بوجود الحقائق وان لم ينكر ولم يحتج فليكن جوابه الضرب كلما تكلم بالسفسطة لأنه بزعمه يلزم أن لا يكون على جسمه ضرب ما دام لا شيء في الوجود وقد تصدّى سقراط وأفلاطون وأرسطو لمعارضة السفسطة كل على طريقته وحملوا عليها حملات شعواء وأبطلوها بالبرهان حتى تهدمت من الاساس وأصبحت مضرب الأمثال لكل وهم وخيال .

المقصد السادس: في العقل وهو من جواهر الخمسة وفيه أمور

الأمر الأول ـ في انواع التعقل

ذكر الفلاسفة ان انواع التعقل ثلاثة احدها ان يكون العقل بالقوة أي لا يكون شيئاً من المعقولات بالفعل ولا له شيء من المعقولات بالفعل لخلو النفس عن عامة المعقولات ولكن النفس تقوى على استحصال المعقـولات واكتسابها كلها فإن العقل الهيولاني بالقوة عالم عقلي من شأنه أن يصير مدركاً للحقائق كلها وتحصل فيه صورة كل موجود مما هو بذاته معقول لخلوّه بالفطرة الأصلية عن المادة . الثاني أن يعقل معقولاً أو معقولات كثيرة بالفعل مميزاً لبعضها من بعض مرتباً لها وهو العقل التفصيلي . الثالث أن يكون عقلاً بسيطاً يتحد فيه المعقولات حاصلة فيه بالفعل لا بالقوة مقدساً عن الكثرة والتفصيل وبعبارة اخرى ان يعقل معقولات كثيرة عقلاً بالفعل من غير أن يتميز بعضها من بعض وانما هو عقل بسيط اجمالي فيه كل التفاصيل ومثلوا له بما إذا سألك سائل عن عدة من المسائل التي لك علم بها فحضرك الجواب في الوقت فأنت في أول لحظة تأخذ في الجواب تعلم بها جميعاً علماً يقيناً بالفعل لكن لا يتميز لبعضها من بعض ولا تفصيل وإنما يحصل التميز والتفصيل بالجواب كأن ما عندك نبع تنبع وتجري . ومنه التفاصيل ويسمى عقلاً اجمالياً وذكر الشيخ الرئيس ابن سينا في كتاب الشفاء على هذا العقل البسيط ذكراً مفصلاً فراجع .

الأمر الثاني ـ في تفسير معاني العقل

اعلم ان النفس الانسانية كما فسرت في كتاب النفس لها قوتان عالمة وعاملة والعاملة من النفس لا تنفك عن العالمة وبالعكس بخلاف نفوس سائر الحيوانات لأنها سفلية عن جمعية القوى بعيدة ، اما العاملة فـلا شك أن الأفعال الأنسانية قد تكون حسنة وقد تكون قبيحة وذلك الحسن والقبح قد يكون العلم به حاصلاً من غير كسب وقد يحتاج الى كسب واكتسابه انما يكون بمقدمات يلائمها فإذاً يتحقق ها هنا امور ثلاثة : الأول القوة التي

يكون بها التميز بين الأمور الحسنة والأمور القبيحة . الثاني المقدمات التي منها تستنبط الأمور الحسنة والقبيحة . الثالث نفس الأفعال التي توصف بأنها حسنة أو قبيحة واسم العقل واقع على هذه المعاني الثلاثة بـالاشتراك الاسمي : فالأول هو العقل الذي يقول الجمهور في الأنسان عاقل ، الثاني هو العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون هذا ما يوجبه العقل أو ينفيه العقل أو يقبله ويردده . الثالث ما يذكر في كتب الأخلاق ويراد به المواظبة على الأفعال التجريبية والعادية على طول الزمان ليكتسب بها خلقاً حسنـة وعادة .

الأمر الثالث ـ في مراتب العقل وهي أربعة

قال أبو نصر الفارابي في رسالة له أن العقل النظري المذكور في كتاب النفس لأنها عالمة واقع عند القدماء على أربعة أنحاء عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد وعقل فعال ، وقال صدر المتألهين في شرح أصول الكافي في شرح حديث الإمام الصادق (ع) قال الراوي قلتُ له ما العقل قال عليه السلام ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان ، قال الخامس من معاني العقل ، العقل الذي يذكر في كتاب النفس وهو يطلق على اربعة انحاء ومراتب : عقل بالقوة وعقل بالملكة وعقل مستفاد وعقل بالفعل .

فأولهاهو قوة من قوى النفس بل هي النفس من حيث نشأتها الأولى التي ليس فيها كمال وصورة عقلية كمالية ولا استعداد ايضاً قريب لها لكن في قوتها أن ينتزع ماهية الموجودات كلها وصورها .

وثانيها قوة من النفس أو هي النفس من حيث استعدت بواسطة العلوم العامية والإدراكات الأولية لأن يحصل فيها صور الموجودات المنتزعة عن موادها الخارجية صائرة إياها متحدة بها اتحاد الصورة مع المادة واليه ذهب أعاظم الحكماء .

وثالثها مرتبة كونها بالفعل كل المعقولات يتبدل وجودها الكوني الأول الذي كانت به صورة لمادة حسية إلى وجود ثانوي وفطرة ثانية مستأنفة بها

يتحد في ذاته المعقولات المنتزعة التي كانت أولاً في موادها الكونية فحصلت ثانياً في تلك الذات ، وإنما صارت عقلاً بالفعل فإذن كونها عقلاً وعاقلاً ومعقولاً شيء واحد .

ورابعها مرتبة من هذه الذات متى شاءت أن يعقل عدة المعقولات مفصلة أحضرتها من غير أن تحتاج إلى نزع وتجريد إذا عرفت هذا فنقول وانما سمي الأول عقلاً بالقوة عقلاً هيولانياً لشباهته في خلوه عن المعقولات الهيولي في كونه بالقوة بالنسبة إلى جميع الصور : وثانياً العقل بالملكة وهي المرتبة التي تعقل فيها الأمور البديهية من التصورات والتصديقات فإن تعلق العلم بالديهيات اقدم من تعلقه بالنظريات .

وثالثاً العقل بالفعل وهو تعقله النظريات بتوسيط البديهيات وان كانت مرتبة بعضها على بعض .

ورابعاً العقل المستفاد لأنه عقل جميع ما استفاده من المعقولات البديهية والنظرية المطابقة لحقائق العالم العلوي والسفلي باستحضاره الجميع والتفاته اليها بالفعل فيكون عالماً مضاهياً للعالم العيني .

الأمر الرابع ـ في أن كل مجرد عاقل

وذكر الفلاسفة في وجه ذلك اموراً : **منها** أن كل ما كان مجرداً عن المادة ولواحقها فذاتها المجردة حاضرة لذاتها المجردة وكل مجرد يحضر عنده فهو عاقل فإذن كل مجرد فإنه يعقل ذاته ، أما بيان ان كل مجرد فإن ذاته جاهزة لذاته فلأن الشيء الموجود اما ان يكون موجوداً لذاته قائماً بذاته واما أن يكون موجوداً لغيره قائماً بغيره فلا ريب لكل منا ذات واحدة فاذا كنا عاقلين لذواتنا فلا بدّ أن يكون المعقول منا هو العاقل بعينه .

منها ان المجرد تام ذاتاً لا تعلق له بالقوة فذاته التامة حاضرة لذاته موجودة لها ولا نعني بالعلم إلا حضور شيء لشيء بالمعنى الذي تقدم هذا في علمه بنفسه واما علمه بغيره فإن له لتمام ذاته امكان أن يعقل كل ذات تام

يمكن أن يُعقل ، وما للموجود المجرد بالإمكان فهو له بالفعل فهو عـاقل بالفعل لكل مجرد تام الوجود كما أن كل مجرد فهو معقول بالفعل وعقـل بالفعل .

وان قلت مقتضى ما ذكر كون النفس الإنسانية عاقلة لكل معقول لتجردها وهو خلاف الضرورة .

قلتُ هو كذلك لكن النفس مجردة ذاتاً لا فعلاً فهي لتجردها ذاتاً تعقل ذاتها بالفعل لكن تعلقها فعلاً يوجب خروجها من القوة إلى الفعل تدريجاً بحسب الاستعدادات المختلفة فإذا تجردت تجرّداً تاماً ولم يشغلها تدبير البدن حصلت له جميع العلوم حصولاً بالعقل الإجمالي وتصير عقلاً مستفاداً بالفعل .

وغير خفي أن هذا البرهان إنما يجري في الذوات المجردة الجوهرية التي وجودها لنفسها وأما أعـراضها التي وجـودها لغيـرها فـلا بل العـاقل لهـا موضوعاتها .

المقصد السابع ـ في مفيض هذه الصور

ذكر العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي في وجه ذلك اما الصورة العقلية الكلية فإن مفيضها المخرج للانسان مثلاً من القوة إلى الفعل عقل مفارق للمادة عنده جميع الصور العقلية الكلية وذلك انك قد عرفت أن هذه الصور بما أنها علم مجردة عن المادة على أنها كلية تقبل الاشتراك بين كثيرين وكل أمر حال في المادة واحد شخصي لا يقبل الاشتراك ، فالصورة العقلية مجردة عن المادة ففاعلها المفيض لها أمر مجرد عن المادة لأن الأمر المادي ضعيف الوجود فلا يصدر عنه ما هو أقوى منه وجوداً على أن فعل المادة مشروط بالوضع الخاص ولا وضع للمجرد وليس هذا المفيض المجرد هو النفس العاقلة لهذه الصور المجردة العلمية لأنها بعد بالقوة بالنسبة اليها وحيثيتها حيثية القبول دون الفعل ومن المحال أن يخرج ما بالقوة نفسـه من القوة إلى الفعـل ، فمفيض الصورة العقلية جوهر عقلي مفارق للمادة فيه جميع الصور العقلية الكلية على نحو ما تقدم من العلم الإجمالي العقلي تتحد معه النفس المستعدة

للتعقل على قدر إستعدادها الخاص فيفيض عليها ما يستعد له من الصور العقلية وهو المطلوب .

وبمثل البيان السابق يتبين أن مفيض الصور العلمية الجزئية جوهر مثالي مفارق فيه جميع الصور المثالية الجزئية على نحو العلم الإجمالي تتحد معه النفس على قدر ما لها من الاستعداد .

تتمة : مبدأ العلوم كلها من عالم القدس

اعلم أنه ينبغي الإشارة إلى اثبات القوة القدسية وأن مبدأ العلوم كلها من عالم القدس لكن الاستعدادات للنفوس متفاوتة وعند تمام الاستعداد لا فرق في الإفاضة بين الأوليات والثواني فحال الانسان في إدراك الأوليات كحالة بعد التفطن للحدود الوسطى في أدراك النظريات في أنها كأنها تحصل بلا سبب ووجود الشيء بلا سبب محال لكن السبب قد يكون ظاهراً مكشوفاً وقد يكون باطناً مستوراً والملقي للعلوم على النفوس المستعدة هو بالحقيقة سبب مستور عن الحواس معلم شديد القوى بالافق الأعلى بإذن الله تعالى وفعله في النفوس في غاية الخفاء ولكن قد يبرز من الباطن إلى الظاهر وقد يبرز مكمن الغيب إلى عالم الشهادة والأول كما للأنبياء والثاني كما للأولياء صلوات الله عليهم اجمعين ، وقال الإمام الصادق (ع) ليس العلم بكثرة التعلم بل إنما هو نور يقذفه الله تعالى في قلب من يشاء الخبر .

وأما هذه الأسباب الظاهرة كالبحث والتكرار والسماع من معلم بشري فهي معدّات ليست بموجبات ولذلك قد يختلف وقد يتخلف وكثيراً ما شاهدنا سنين عديدة أربعين سنة أو خمسين سنة يحضر عند الاستاذ أشخاص أبداً ما أثر السماع والتكرار والدرس ولو اكبّ طول عمره على مسألة واحدة تعذر عليه فهمها ، ورب انسان بضد ذلك حتى أنه لو التفت ذهنه اليه ادنى التفات حصل له ذلك كما في الوالد المرحوم السيد ساجدين بن السيد باقر الموسوي الذي له حقّ عليّ كثيراً ما كان قارئاً الدروس الرسمية كثيراً ولكن له ذهن صاف وقلب ذكر بمجرد التفاته المسألة كان يعلمها من غير استاذ وتعلم .

* * *

المرحلة الثانية عشرة
فيما يتعلق بالواجب تعالى من أثبات ذاته
وصفاته وافعاله وفيها مقاصد

المقصد الأول ـ في اثبات ذاته تعالى

أعلم أن هذا القسم من الحكمة والفلسفة التي حاولنا الشروع اختصاراً فيه هو أفضل اجزائها وهو الايمان الحقيقي بالله وآياته واليوم الآخر المشار اليه في قوله تعالى والمؤمنون كلٌ آمن بالله وملائكته وكتبه ورسوله ، وقوله تعالى : **﴿ من يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضلّ ضلالاً بعيداً ﴾** ، وهو مشتمل على علمين شريفين احدهما العلم بالله والمبدأ وثانيهما العلم بالمعاد ويندرج في العلم بالمدأ معرفة الله وصفاته وأفعاله وآثاره وفي العلم بالمعاد معرفة النفس والقيامة والنبوة وقد مدح الله الناظرين فيهما فقال جلّ شأنه في مدح الناظرين في خلق العالم وما فيه من عجائب الخلقة وبدائع الفطرة الدالة على عظمة المبدع وتوحيده **﴿ ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً ﴾** وكقوله : **﴿ ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولون الله ﴾** وقال تعالى في مدح الثاني : **﴿ قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها ﴾** .

وجود الله واثباته

أعلم أن وجوده تعالى لكمال ظهوره وغاية وضوحه أجل من أن يحتاج

إلى بيان وأوضح من أن يتوقف على دليل وبرهان فإن العيان يغني عن البيان والوجدان يكفي عن الشاهد والبرهان.

وفي دعاء عرفة لسيد الشهداء ابي عبد الله الحسين (ع)

يقول (ع) : كيف يُستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر اليك أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل اليك عميت عين لا تراك . ما أتي أحدٌ من الفلاسفة القدماء والمتأخرين بلفظ موجز بمثل كلام الحسين بن علي عليهما السلام في أثبات وجود الله تعالى ، بل إذا تأمل الانسان في خلق نفسه فضلاً عن سائر انواع الحيوانات ونظام السموات والأرضين كيف أودع الله في الأصلاب بعد أن خلق من تراب ثم قرّ في الأرحام نطفة ثم صار علقة ثم صارت العلقة مضغة ثم صارت المضغة عظاماً ثم كسيت العظام لحماً ثم صار خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين ثم أخرجه من بطن امه في خلق حسن ووضع محكم متقن وأسلوب عجيب ووضع غريب جعل له عينين ولساناً وشفتين واذنين ويدين ورجلين وهداه النجدين علم علماً قاطعاً وتيقن يقيناً ساطعاً أن له موجداً صانعاً ، فحق على كل عاقل لبيب وفرض أن يقول أفي الله شك فاطر السماوات والأرض ، وفي الدرر والغرر عن علي (ع) من عرف نفسه فقد عرف ربه .

في اثبات ذاته تعالى على طريقة الفلاسفة

فنقول أن حقيقة الوجود التي هي أصيلة لا أصيل دونها وصرفة لا يخالطها غيرها لبطلان الغير فلا ثاني لها كما تقدم في المرحلة الأولى واجبة الوجود لضرورة ثبوت الشيء لنفسه وامتناع صدق نقيضه وهو العدم عليه ووجوبها إما بالذات أو بالغير لكن كون وجودها بالغير خلف إذ لا غير هناك ولا ثاني لها فهي واجبة الوجود بالذات .

برهان آخر

الماهيات الممكنة المعلولة موجودة فهي واجبة الوجود لأن الشيء ما لم يجب لم يوجد ووجوبها بالغير إذ لو كان بالذات لم يحتج إلى علة والعلة التي بها يجب وجودها موجودة واجبة ووجوبها اما بالذات أو بالغير وينتهي إلى الواجب بالذات لاستحالة الدور والتسلسل .

المقصد الثاني ـ في اثبات وحدانيته تعالى

ذكرنا أن حقيقة واجب الوجود لا ثاني لها تدل على نفي الزائد ونفي الشريك ، وأعلم أن اكثر العقلاء اتفقوا على أنه تعالى واحد والبرهان عليه من العقل والنقل أما العقل فلما تقدم من وجوب وجوده فإنه يدل على وحدته لأنه لو كان هناك واجب وجود آخر لتشاركا في مفهوم كون كل واحد منهما واجب الوجود فإما أن يتميزا أولاً والثاني يستلزم المطلوب وهو انتفاء الشركة والأول يستلزم التركيب وهو باطل وإلا لكان كل واحد منهما ممكناً وقد فرضناه واجباً هذا خلف ، واما النقل فظاهرٌ ويدل عليه قوله تعالى : **﴿ قل هو الأحد الله الصمد لو لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد﴾** وقوله تعالى : **﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾** وقوله تعالى : **﴿ أإله مع الله قال هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾** .

وبرهان الفلاسفة على ان الله تعالى واحد

وتقرير ذلك ان كون واجب الوجود تعالى حقيقة الوجود الصرف التي لا ثاني لها يثبت وحدانيته تعالى بالوحدة الحقة التي يستحيل معها فرض التكثر فيها إذ كل ما فرض ثانياً عاد أولاً لعدم الميز بخلاف الوحدة العددية التي إذا فرض معها ثان عاد مع الأول اثنين وهكذا .

وبرهان آخر

لو كان هناك واجبان فصاعداً امتاز احدهما عن الآخر بعد اشتراكهما في

وجوب الوجود وما به الامتياز غير ما به الاشتراك ولازم التركب الحاجة الى الأجزاء وهي تنافي الوجوب الذاتي الذي هو مناط الغنى الصرف .

وأيضاً برهان آخر .

قال الحكيم الطبيعي الناظر في الجسم بما هو واقع في التغير وهو موضوع علمه بأن الحركة لا بدّ لها من محرك والمحرك لا محالة ينتهي إلى محرك غير متحرك أصلاً دفعاً للدور والتسلسل .

تتمة

أورد عز الدولة ابن كمونة على البرهان الثاني أنه لم لا يجوز أن يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الماهية يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعاً منهما مقولاً عليهما قولاً عرضياً .

واجيب عنه بأن فيه انتزاع مفهوم واحد من مصاديق مختلفة بما هي مختلفة وهو غير جائز . مضافاً على أن فيه اثبات الماهية للواجب وقد تقدم اثبات أن ماهيته تعالى وجوده وفيه أيضاً اقتضاء الماهية للوجود وقد ذكرنا في أوائل الكتاب أن الأصل في التحقق أصالة الوجود واعتبارية الماهية ولا معنى لاقتضاء الاعتباري للأصيل ويتفرع على وحدانيته تعالى بهذا المعنى أن وجوده تعالى غير محدود بحدّ عدمي يوجب انسلاخه عما وراءه .

ويتفرع ايضاً ان ذاته تعالى بسيطة منفية عنها التركيب بأي وجه فرض إذ التركيب بأي وجه فرض لا يتحقق إلا بأجزاء يتألف منها الكل ويتوقف تحققه على تحققها وهو الحاجة اليها والحاجة تنافي الوجوب الذاتي .

استحالة معرفة الله معرفة تامة

إذا كان الانسان لا يقوى على معرفة نفسه ولا يتمكن من أن يتعرف إلى حقيقة النفس أو الروح : **﴿ ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾** فأنى له أن يعرف خالق الروح معرفة تامة إذا

كان الانسان لا يقوى على معرفة حقيقة الجاذبية الأرضية أو حقيقة القوة الكهربائية أو حقيقة الالكترون فأنى له أن يعرف حقيقة خالق الجاذبية وخالق الضوء والكهرباء وخالق الألكترون ؟ .

وهل ترى أن المتناهي وهو هذا الانسان الضعيف في مقدوره أن يحيط باللامتناهي وهو الله تعالى .

وليس من يشك أن ما خلق الله تعالى من عوالم تكاد لا تعد ولا تحصى وقد عُلم أنه تتشكل في الكون كرات جديدة وتبيد اخرى وان العلم الحديث ليتعرف بالعجز عن الإحاطة بما أودع الله تعالى من خواص وقوانين رياضية ومعادلات رصينة تربط حوادث الكون واجزاءه بعضها ببعض وان علم البشر بالنسبة لهذا العلم اللانهائي (الخواص والقوانين الكونية) شيء قليل .

وفي الذرة دلائل على وجود الله تعالى

ان الله تعالى قد أودع في الذرة وهي ما لا ترى بالعين المجرّدة ولا بالمكبرات المجاهر مكروسكوب الكترونات في الأطراف وهي كهربائية سالبة تدور بصورة اهليلجية حول المركز بسرعة فائقة بسرعة الفي كيرومتر في الثانية وهذه أعظم سرعة عرفت لحد الآن على وجه الأرض في مركز الذرة ، النواة قد تكدست البروتونات وهي كهربائية موجبة ، وقد جعل الله في هذه الذرة خلاء يحيّر عقول الفلاسفة وذلك بين الألكترون والبرتون بحيث لو رفع هذا الخلاء لكانت الأرض بحجم البرتقالة وكان وزنها وزن الأرض تماماً .

ولذا نقول الكون الواسع يدل على وجود خالق عالم قدير ، ولذا قال الرسول الأكرم (ص) إلهي ما عرفناك حق معرفتك ، أقول ويمكن أدعاء أن وجود الصانع للعالم فطري بالنسبة إلى البهائم وسائر الحيوانات فضلاً عن أفراد الانسان .

خاتمة : في أن الواجب تعالى هو المبدأ الفياض لكل وجود وكمال وجود

ذكرنا أن وجوب الوجود مختص بالله تعالى وغيره تعالى سواء كان عقلاً

أو نفساً أو جسماً أو عرضاً ممكن بالذات لانحصار الوجوب بالذات ، فيه تعالى وكل ممكن فإن له ماهية هي التي تستوي نسبتها إلى الوجوب والعدم وهي التي تحتاج في وجودها إلى علة بها يجب وجودها فتوجد والعلة ان كانت واجبة بالذات فهو وان كانت واجبة بالغير انتهى ذلك إلى الواجب بالذات ، فالواجب بالذات هو الذي يفيض عنه وجود كل ذي وجود من الماهيات .

ومن طريق آخر ما سواه تعالى من الوجودات الإمكانية فقراء في أنفسها متعلقات في حدود ذواتها فهي وجودات رابطة لا استقلال لها حدوثاً ولا بقاءً وإنما تقوّم بغيرها وينتهي ذلك إلى وجود مستقل في نفسه غني في ذاته لا تعلق له بشيء تعنى الفقر والحاجة وهو الواجب الوجود تعالى وتقدس فتبين أن الواجب الوجود تعالى هو الفياض على الإطلاق لوجود ما سواه وكما انه مفيض لها فياض لآثارها القائمة بها والنسب والروابط التي بينها فإن العلة الموجبة للشيء المقومة لوجوده علة موجبة لآثاره والنسب القائمة به ومقوّمة لها فهو تعالى وحده المبدأ الموجد لما سواه المالك لها المدبر لأمرها فهو ربّ العالمين لا رب سواه .

ومن هنا ظهر بطلان قول الثنوية ، قالت الثنوية إن في الوجود خيراً وشراً وهما متضادان لا يستندان الى مبدأ واحد فهناك مبدأ ثاني مبدأ الخيرات ومبدأ الشرور .

ذكر العلامة (ره) أنا إذا تأملنا في كل ما يقال له خيرٌ وجدناه وجوداً وإذا تأملنا في كل ما يقال له شرٌ وجدناه عدماً إلا ترى القتل فإن العقلاء حكموا بكونه شراً وإذا تأملناه وجدنا شريته باعتبار ما يتضمن من العدم فإنه ليس شراً من حيث قدرة القادر عليه فإن القدرة كمال الانسان ولا من حيث ان الألة قطّاعة فإنه ايضاً كمال لها ولا من حيث حركة اعضاء القاتل ولا من حيث قبول العضو المنقطع للتقطيع بل من حيث هو ازالة كمال الحياة عن الشخص فليس الشر إلا هذا العدم وباقي القيود الوجودية خيرات فحكموا بأن الوجود خير محض والعدم شر محض ولهذا كان واجب الوجود تعالى أبلغ

في الخيرية والكمال من كل موجود لبراءته عن القوة والاستعداد وتفاوت غيره من الموجودات فيها باعتبار القرب من العدم والبعد عنه .

وعن أفلاطون مثله كما ذكرناه .

وعن أرسطو أن الأقسام خمسة ما هو خير محض وما خيره كثير وشرّه قليل ، وما خيره وشره متساويان وما شره كثيرٌ وخيره قليل وما هو شرٌ محض ، وأول الأقسام موجود كالعقول المجردة التي ليس فيها إلا الخير وكذا القسم الثاني كسائر الموجودات المادية التي فيها خيرٌ كثير بالنظر إلى النظام العام فإن في ترك ايجاده شراً كثيراً . واما الاقسام الثلاثة الباقية فهي غير موجودة اما ما خيره وشره متساويان فإن في ايجاده ترجيحاً بلا مرجح واما ما شره كثير وخيره قليل فإن في ايجاده ترجيح المرجوح على الراجح واما ما هو شر محض فأمره واضح وبالجملة لم يستند بالذات إلى العلة إلا الخير المحض والخير الكثير واما الشر القليل فقد استند اليها بعرض الخير الكثير الذي يلزمه .

ونعم ما قاله الفيلسوف السبزواري في منظومته :

ما ليس موزوناً لبعض من نغم وفي نظام الكل كلٌ منتظم

المقصد الثالث ـ في صفات الله وفيه امور

الأول ـ صفاته تعالى وعظمته

أعلم أن صفاته تعالى اما ايجابية ثبوتية واما سلبية تقدسية وقد عبر القرآن الكريم عن هاتين بقوله تعالى : ﴿ **تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام** ﴾ فصفة الجلال ما جلَّت ذاته المقدسة عن مشابهة الغير وصفته الاكرام ما تكرمت ذاته المقدسة بها وتجملت :

والأولى سلوب عن النقائص والاعدام وجميعها يرجع الى سلب واحد هو سلب الإمكان عنه تعالى .

والثانية تنقسم الى الثبوتية الكمالية الحقيقية كالعلم والحياة والقدرة كلها عين ذاته تعالى ليست هي صفات زائدة عليها وليس وجودها إلا وجود الذات فقدرته من حيث الوجود حياته وحياته قدرته بل هو قادر من حيث هي حي وحي من حيث هو قادر لا اثنينية في صفاته ووجودها وهكذا الحال في سائر صفاته الكمالية ، نعم هي مختلفة في حقائقها ووجوداتها لأنه لو كانت مختلفة في الوجود وهي بحسب الفرض قديمة وواجبة كالذات للزم تعدد واجب الوجود ولأنسلمت الوحدة الحقيقية وهذا ما ينافي عقيدة التوحيد .

والى الصفات الثبوتية الإضافية كالخالقية والرازقية والتقدم والعلية فهي ترجع إلى صفة واحدة وهي القيومية لمخولقاته وهي صفة واحدة تنتزع منها عدة صفات باعتبار اختلاف الآثار والملاحظات .

واما الصفات السلبية التي تسمى بصفات الجلال فهي ترجع جميعها الى سلب واحد وهو سلب الإمكان عنه تعالى فإن سلب الإمكان لازمه بل معناه سلب الجسمية والصورة والحركة والسكون والثقل والخفة وما إلى ذلك بل سلب كل نقص ، ثم ان مرجع سلب الإمكان في الحقيقة الى وجوب الوجود والوجوب من الصفات الثبوتية الكمالية فترجع الصفات الجلالية السلبية آخر الأمر إلى الصفات الكمالية الثبوتية والله تعالى واحد من جميع الجهات لا تكثر في ذاته المقدسة ولا تركيب في حقيقة الواحد الصمد وتحصل من ما ذكرنا أن تقسيم الصفات الى قسمين ثبوتية وسلبية لا معنى له إلا مجرد اصطلاح .

الثاني ـ قصور الفكر

القوة المتفكرة وإن كانت محيطة في غاية الإحاطة إلا أنها لما كانت ممكنة ومحدودة بالحدود الإمكانية قاصرة عن الإحاطة بالمبدأ تعالى لأن احاطة المحدود بغير المحدود من المستحيل في فطرة العقول ولو جزم بأن ما تفكره هو الواقع ليس إلا كثيراً ما يقع في الخطأ إذ ليس كل مقدّر هو الواقع ولا كل واقع هو المقدر خصوصاً في الروبيات لأن عالم الربوبي عظيم في غاية العظمة وواسع في غاية الوسعة ولذا ورد النهي عن الأئمة المعصومين (ع) عن التفكر في الله

وتقدير عظمته وعن مولانا الصادق (ع) إياكم والتفكر فإن التفكر في الله لا يزيده إلا بعداً وعن أمير المؤمنين (ع) ولا تقدر عظمة الله بقدر عقلك فتكون من الهالكين .

الثالث ـ طريق معرفة الصفات

الصفات عناوين خاصة يشار بها إلى الذات ويعبر بها عنها واللازم هو التأمل والدقة في الذات المعنون لها ثم النظر في أنه هل يبقى مجال للبحث عن الصفات أم لا فنقول الذات المعنون للصفات كما مرّ هو الكمال المطلق فوق ما تتصوره من معنى الكمال والإطلاق المحيط بما سواه فوق ما نتعقله من معنى الإحاطة المسلوب عنه جميع النقائص الواقعية والإدراكية وحينئذٍ فمع توجّه العقل بهذا النحو من الذات والاذعان به والحكم بتحققه هل يبقى مجال للبحث عن الصفات وهل له طريق إلا الاذعان بكلمة أمير المؤمنين (ع) كمال الإخلاص نفي الصفات عنه ، فالبحث عن الصفات ان كان بحسب الواقع فهو مع فرض كون الذات عبارة عما ذكرناه تطويل بلا طائل وبلا فائدة وان كان بحسب مقام التعبير والفهم فله وجه كما في الخطبة المعروفة عن الإمام الرضا (ع) اسمائه تعالى تعبير « الخ » وعلى حال علماء الإسلام بالغوا في البحث عن أي منها عين الذات واي منها زائد على الذات فغاية ما يجد العقل طريقاً الى كماله المطلق هو سلب النقائص عنه سبحانه فيعبر عن سلب نقص الجهل بالعلم وعن سلب العجز بالقدرة وعن سلب منقصة عدم منشية الأثر بالحياة إلى غير ذلك هذا ولكن نحن نذكر هذه الصفات تبعاً للقوم .

الحياة : هي المبدئية لظهور الأثر وبعد فرض كون الذات هو الكمال المطلق فمن جزئيات كماله استناد ما سواه اليه تعالى حدوثاً وبقاء فهو تعالى حيٌ . ونعم ما قاله الفيض الكاشاني (ره) بالفارسية في هذا المقام :

أي جود سرمايه وسود همه كس وي ظل وجود تو وجود همه كس
كر فيض تويك لحظة بعالم نرسد معلوم شود بود ونبود همه كس

العلم: مناط العلم هو الإحاطة وموجب الجهل الغيبة فكل من كان اكثر احاطة فهو أعلم به وبعد أن فرضنا أنه تعالى هو المحيط بما سواه من حيث ذواتها ووجودها وصفاتها وأفعالها إحاطة واقعية فهو عالم، فلا يُسمع إلى أقوال الفلاسفة اليونانيين والإسلام والمتكلمين من أنه تعالى لا يعلم الجزئيات أو له علم اجمالي بالجزئيات وغير ذلك من الأباطيل.

القدرة: فهي الاستيلاء على طرفي الشيء وجوداً وعدماً حدوثاً وبقاءً ومع فرض كون الذات مسلوباً عنه جميع النقائص فهو قادر إذ لو لم يكن احد طرفي الشيء تحت استيلائه فهو ناقص والمفروض نفي النقص عنه تعالى بالمرّة، وبذلك نثبت عموم قدرته لكل شيء إذ مع عدم العموم يلزم النقص في الجملة وقد مرَّ نفيه بالمرة وعدم القدرة لعدم قابلية المحل لا ينافي عموم القدرة لكل ما يقبلها لأن من شرط عموم القدرة قابلية المحل عند العقلاء.

عينية الصفات الكمالية للذات الاحدية على طريقة الفلاسفة

استدل صدر المتألهين بوجوه على عينية الصفات:

الأول: ان هذه الصفات الكمالية كالعلم والقدرة والحياة وغيرها لو كانت زائدة على وجود ذاته تعالى لم يكن ذاته في مرتبة وجود ذاته مصداقاً لصدق هذه الصفات الكمالية فيكون ذاته بنفس ذاته عارية عن معاني هذه الصفات فلم يكن مثلاً في حدّ ذاته بذاته عالماً بالأشياء قادراً على ما يشاء، والتالي باطل لأن ذاته تعالى مبدأ كل الخيرات والكمالات فكيف يكون ناقصاً بذاته مستكملاً بغيره فيكون للغير فيه تأثير فيكون منفعلاً من غيره وأنه فاعل لما سواه فيلزم تعدد جهتي الفعل والانفعال وهو محال فكذا المقدم.

الثاني: ان بديهة العقل حاكمة بأن ذاتاً ما اذا كان لها من الكمال ما هو بحسب نفس ذاتها فهي أفضل وأكمل من ذات لها كمال زائد على ذاتها لأن تجمل الاولى بذاتها وتجمل الثانية بصفاتها، وما تجمَّل بذاته أشرف مما يتجمَّل بغير ذاته وان كان ذلك الغير صفاته وواجب الوجود يجب ان يكون في أعلى ما يتصور من البهاء والشرف والجمال لأن ذاته مبدأ سلسلة الوجودات

وواهب كل الخيرات والكمالات والواهب المفيض لا محالة أكرم وأمجد من الموهوب المفاض عليه فلو لم يكن كماله ومجده وبهاؤه بنفس حقيقته المقدسة بل مع اللواحق لكان المجموع من الذات واللواحق أشرف من الذات المجردة والمجموع معلول فيلزم ان يكون المعلول أشرف وأكمل من علة وهو محال بين الاستحالة فاذن كل واحد من الوجود وكمالات الوجود وكمالات الموجود بما هو موجود يجب أن ينتهي إلى ما هو وجود قائم بذاته علم قائم بذاته قدرة قائمة بذاتها وارادة قائمة بذاتها وحيوة قائمة بذاتها ، وهكذا في جميع صفاته الكمالية ويجب ان جميعها واجبة الوجود وأن يكون جميعها امراً واحداً لاستحالة تعدّد الواجب كما بيّنّا سابقاً .

الثالث : قال المعلم الثاني أبو نصر يجب أن يكون في الوجود وجود بالذات وفي العلم علم بالذات وفي القدرة قدرة بالذات وفي الأرادة ارادة بالذات حتى تكون هذه الأمور في غيره تعالى لا بالذات وقال أيضاً في موضع آخر .

الله تعالى كله وجود كله علم كله قدرة كله ولا أن شيئاً فيه علم وشيئاً آخر فيه قدرة ليلزم التكثر في صفاته الحقيقية فكذا صفاته الاضافية لا تكثر معناها ولا يختلف مقتضاها وان كانت زائدة على ذاته فمبدئية بعينها رازقيته وبالعكس وهما بعينهما جودة وكرمه وبالعكس وهكذا في العفو والمغفرة والرضا .

حاصل كلام المعلم الثاني ، انه كما يقول الإلهيون في دليل اثبات الواجب تعالى ان الوجود ان كان واجباً فهو وإلا استلزمه دفعاً للدور والتسلسل ونعمّم هذا البيان في صفاته تعالى **فنقول** : العلم ان كان واجباً فهو وان كان متعلقاً بالغير فذلك الغير ايضاً علم لأن معطي الكمال لا يكون فاقداً له ثم ننقل الكلام الى ذلك العلم وهكذا حتى يصل الى علم قائم بذاته وكذا في القدرة والحياة وغيرهما .

تشبيه تمثيلي

واعتبر من أحوال نفسك الناطقة المفطورة على صورة الرحمن وهي حجة الله على الخلق فأعرف أن كل ما يصدر عنك من الأقوال والأحوال والحركات والسكنات والأفكار والتخيلات هي مظاهر ما كمن في ذاتك من الصفات والأسماء فإنك إذا أجبت دعتك تلك المحبة إلى ان يظهرمنك ما يدل على محبتك إياه من المدح والتعظيم والتبسيط والتكريم والدعاء له واظهار الفرح والنشاط والتبسم والمطائبة ولو لم تكن احببته لما ظهر منك شيء من هذه الأمور فهذه الآثار والنتائج مظاهر لصفة المحبة التي فيك وإذا عاديت أحداً ظهر منك من الأقوال والآثار ما يدل على معاداتك إياه كالشتم والضرب والذم واظهار الوحشة والكراهة عنه وتمني زواله وتشهي نكاله فهذه الآثار مظاهر العداوة التي فيك وقس على ذلك نظائره فهذه الأسماء والصفات وان كانت متحدة مع ذاته تعالى بحسب الوجود والهوية فهذه متغايرة بحسب المعنى والمفهوم .

المقصد الرابع ـ في علمه تعالى بجميع الموجودات وأقوال الفلاسفة فيه

الله عالم : ان الله يعلم ذاته ويعلم الكون بما فيه من احداث كلية وجزئية ولا يتقيد علمه بزمان ولا مكان كما أن علمه بالجزئيات كعلمه بالكليات لا يبدل شيئاً من تفرده ووحدانيته ولا ذاته وصفاته .

الدليل : استدل علماء الكلام على علمه بأنه اوجد الموجودات على أصلح الوجوه وأنفعها ونظمها تنظيماً تاماً محكماً وأعطى كل شيء خلقه ولا شيء أدل على العلم من الإحكام والإتقان فهو البرهان الملموس الذي لا يقبل التشكيك والتأويل .

واستدل الفلاسفة بأن كل شيء سوى الله ممكن وكل ممكن مستند اليه تعالى إما ابتداء وإما بالوسائط فذاته علة لكل شيء وهو يعلم ذاته بالضرورة والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول .

وفيه مناقشة ولا نقول الله تعالى علة لأنه يستلزم الطوالي الفاسدة بل نقول الله تعالى فاعل مختار وصانع عالم قدير .

ملخص الكلام في علمه تعالى

قد تقدم أن لكل مجرّد عن المادة علماً بذاته لحضور ذاته عند ذاته وهو علمه بذاته ، وتقدم أيضاً أن ذاته المتعالية صرف الوجود الذي لا يحدّه حدّ ولا يشذ عنه وجود ولا كمال وجودي فما في تفاصيل الخلقة ومن وجود أو كمال وجودي بنظامها الوجودي فهو موجود عنده بنحو أعلى وأشرف غير متميّز بعضها من بعض فهو معلوم عنده علماًبحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة .

ثم إن الموجودات بما هي معاليل له قائمة الذوات به قيام الرابط بالمستقل حاضرة بوجوداتها عنده فهي معلولة له علماً حضورياً في رتبة وجوداتها المجرّدة منها بأنفسها والمادية منها بصورها المجردة فقد تحقق أن للواجب تعالى علماً حضورياً بذاته وعلماً تفصيلياً بالأشياء في رتبة ذاته قبل إيجادها وهو عين ذاته وعلماً حضورياً تفصيلياً بها في رتبتها وهو خارج من ذاته ومن المعلوم أن علمه تعالى بمعلولاته يستوجب العلم بما عندها من العلم .

بقية اقوال الناس في علمه تعالى

للناس في علمه تعالى أقوال مختلفة ومسالك متشتتة أُخر نشيرُ الى ما هو المعروف منها :

الأول : ان لذاته تعالى علماً بذاته دون معلولاته لأن الذات أزلية ولا معلول إلا حادثاً ، وفيه أن العلم بالمعلول في الأزل لا يستلزم وجوده في الأزل بوجوده الخاص به كما عرفت .

الثاني : ما نسب إلى المعتزلة أن للماهيات ثبوتاً عينياً في العدم وهي التي تعلق بها علمه تعالى قبل الإيجاد ، وفيه أنه تقدم بطلان القول بثبوت المعدومات .

الثالث : ما نسب إلى الصوفية أن للماهيات الممكنة ثبوتاً علمياً يتبع الأسماء والصفات هو المتعلق لعلمه تعالى قبل الإيجاد ، وفيه أن القول بإصالة الوجود واعتبارية الماهيات ينفي أي ثبوت مفروض للماهية قبل وجودها العيني الخاص بها .

الرابع : ما نسب إلى أفلاطون أن علمه تعالى التفصيلي بالأشياء هو المفارقات النورية والمثل الإلهية التي تتجمع فيها كمالات الأنواع ، وفيه أن ذلك على تقدير ثبوتها إنما يكفي لتصوير العلم التفصيلي بالأشياء في مرتبتها لا في مرتبة الذات فتبقى الذات خالية من الكمال العلمي وهو وجود صرف لا يشذ عنه كمال وجودي هذا تخلف .

الخامس : ما نسب إلى شيخ الأشراف شهاب الدين الزنجاني وتبعه جمع من المحققين أن الأشياء بأسرها من المجردات والماديات حاضرة بوجودها عنده تعالى غير غائبة عنه وهو علمه التفصيلي بالأشياء ، وفيه أن الماديات لا تجامع الحضور كما تقدم في مباحث العلم والمعلوم على انه انما يكفي لتصوير العلم التفصيلي في مرتبة الأشياء فتبقى الذات خالية في نفسها عن الكمال العلمي كما في القول الرابع .

السادس : ما نسب إلى ثاليس الملطي وهو أنه تعالى يعلم العقل الأول وهو المعلول الأول بحضور ذاته عنده ، وفيه أنه يرد عليه ما ورد على القول الخامس .

السابع : قول بعضهم أن ذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الأول واجمالي بما دونه وذات المعلول الأول علم تفصيلي بالمعلول الثاني واجمالي بما دونه وهكذا ، وفيه ما في سابقه .

الثامن : ما نسب الى فرفوريوس اليوناني أن علمه تعالى باتحاده مع المعقول وفيه أنه إنما يكفي بيان نحو تحقق العلم وانه بالاتحاد دون العروض ونحوه واما كونه علماً تفصيلياً بالأشياء قبل الإيجاد مثلاً فلا ، ففيه ما في سابقه .

التاسع : ما نسب الى اكثر المتأخرين ان علمه بذاته علم اجمالي بالأشياء فهو تعالى يعلم الأشياء كلها اجمالاً بعلمه بذاته واما علمه بالأشياء تفصيلاً ، فبعد وجودها لأن العلم تابع للمعلوم ولا معلوم قبل وجود المعلوم ، وفيه ما في سابقه مضافاً ان كون علمه تعالى على نحو الارتسام والحصول ممنوع كما سيأتي

العاشر : ما نسب الى المشائين ان علمه تعالى بالاشياء قبل ايجادها بحضور ماهياتها على النظام الموجود في الوجود لذاته تعالى لا على نحو الدخول فيها والاتحاد بها بل على نحو قيامها بالثبوت الذهني على وجه الكلية بمعنى عدم تغير العلم بتغير المعلوم فهو علم عنائي حصوله العلمي متتبع لحصوله العيني ، وقد جرى على هذا القول اكثر المتكلمين وخطوه وطعنوا فيه من حيث اثبات الكلية في العلم فإنهم جروا على كونه علماً حصولياً قبل الإيجاد وانه على حاله قبل وجود الاشياء وبعده .

وفيه ما في سابقه على ان فيه اثبات العلم الحصولي لموجود مجرّد ذاتاً وفعلاً ، وقد تقدم في بحث العلم والمعلوم أن الموجود المجرد ذاتاً وفعلاً لا يتحقق فيه علم حصولي ، على أن فيه أثبات وجود ذهني من غير وجود عيني يقاس اليه ولازمه أن يعود وجوداً عينياً آخر للموجود الخارجي قبل وجوده العيني الخاص به ومنفصلاً عنه تعالى ويرجع لا محالة إلى القول الرابع وذكرنا في بحث طريق معرفة الصفات أن مناط العلم هو الإحاطة ومناط الجهل هو الغيبة ، وحيث ان الله عالم محيط بجميع الموجودات قبل الوجود وبعده وعلمه عين ذاته لا يمكن للبشر الخوض فيه فإنه تعالى يعلم الكليات والجزئيات بذواتها وأسبابها ، ويعلم الجواهر القائمة بغيرها ويعلم الموجودات الخارجية والذهنية ويعلم الاعدام الممكنة (وعالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين) سبأ ٣ وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا وهو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين (الأنعام) ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب اليه من حبل الوريد (ق ١٦) .

المقصد الخامس - في قدرته تعالى

قد أشرنا أن القدرة كون الشيء مصدراً للفعل عن علم ومن المعلوم أن الذي ينتهي اليه الموجودات الممكنة هو ذاته المتعالية إذ لا يبقى وراء الوجود الممكن إلا الوجود الواجبي من غير قيد وشرط فهو المصدر للجميع وعلمه عين ذاته التي هي المبدء لصدور المعاليل الممكنة فله القدرة وهي عين ذاته تعالى .

اشكال الجبر

فإن قلت أفعال الانسان الاختيارية مخلوقة لنفس الإنسان لأنها منوطة باختباره ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ولو كانت مخلوقة لله سبحانه مقدورة له كان الإنسان مجبراً على الفعل لا مختاراً فيه فأفعال الإنسان الاختيارية خارجة عن تعلق القدرة فإذن القدرة لا تعم كل شيء .

قلت : ليس معنى كون الفعل اختيارياً تساوي نسبته الى الوجود والعدم حتى حين الصدور فمن المحال صدور الممكن من غير ترجح وتعيّن لأحد جانبي وجوده وعدمه ، بل الفعل الاختياري لكونه ممكناً في ذاته يحتاج في وجوده الى علة تامة لا يتخلف عنها نسبته اليها نسبة الوجوب ، واما نسبته إلى الإنسان الذي هو جزء من اجزاء علته التامة فبالإمكان كسائر الأجزاء التي لها من المادة القابلة وسائر الشرائط الزمانية والمكانية وغيرها .

فالفعل الاختياري لا يقع إلا واجباً بالغير كسائر المعلولات ومن المعلوم أن الوجوب بالغير لا يتحقق إلا بالإنتهاء إلى الواجب بالذات ولا واجب بالذات إلا هو تعالى فقدرته تعالى عامة حتى للأفعال الأختيارية .

ومن طريق آخر ألأفعال كغيرها من الممكنات معلولة وقد تقدَّم في مرحلة العلة والمعلول ان وجود المعلول رابط بالنسبة إلى علته ولا يتحقق وجود رابط إلا بالقيام بمستقل يقومه ولا مستقل بالذات إلا الواجب بالذات فهو مبدء أول لصدور كل معلول متعلق الوجود بعلة وهو على كل شيء قدير .

فإن قلت الإلتزام بعموم القدرة للأفعال الاختيارية التزام بكونها جبرية فإن لازمة القول بتعلق الارادة الإلهية بالفعل الاختياري وهي لا تتخلف عن المراد فيكون ضروري الوقوع ويكون الانسان مجبراً عليه لا مختاراً فيه .

وببيان آخر: ما وقع من الفعل متعلق لعلمه تعالى فوقوعه ضروري وإلا صار علمه جهلاً تعالى عن ذلك فالفعل جبري لا اختياري .

قلت حاشا فالإرادة الإلهية انما تعلقت بالفعل على ما هو عليه في نفسه والذي الفعل هو أنه منسوب إلى الانسان الذي هو جزء علته التامة بالإمكان ولا يتغير بتعلق الارادة عما هو عليه فقد تعلقت الارادة بالفعل من طريق اختيار الانسان ومراده تعالى أن يفعل الإنسان الفعل الفلاني باختياره ، ومن المحال أن يتخلف مراده تعالى عن ارادته .

والجواب عن الاحتجاج بتعلق العلم الأزلي بالفعل كالجواب عن تعلق الارادة به فالعلم إنما تعلق بالفعل على ما هو عليه وهو أنه فعل اختياري يتمكن الإنسان منه ومن تركه ولا يخرج العلم المعلولم عن حقيقته فلو لم يقع اختيارياً كان علمه تعالى جهلاً .

فإن قلت السلوك إلى بيان عموم القدرة من طريق توقف وجود المعلول الممكن على وجوبه بالغير وانتهاء ذلك إلى الواجب بالذات ينتج خلاف المطلوب فإن كون فعله تعالى واجباً يستلزم كونه تعالى موجباً بفتح الجيم أي واجباً عليه الفعل ممتنعاً عليه الترك ولا معنى لعموم القدرة حينئذٍ .

قلت : الوجوب تنتزع من الوجود فكما أن وجود المعلول من ناحية العلة ، كذلك وجوبه بالغير من ناحيتها ومن المحال أن يعود الأثر المترتب على وجود الشيء مؤثراً في وجود مؤثره فالإيجاب الجائي من ناحيته تعالى إلى فعله يستحيل أن يرجع فيوجب عليه تعالى فعله ويسلب عنه بذلك عموم القدرة وهي عين ذاته .

وتحصل بما تقدم أنه تعالى مختار بالذات ، إذ لا اجبار إلا من وراءه

تعالى إلا فعله والفعل ملائم لفاعله فما فعله من فعل هو الذي تقتضيه ذاته ويختاره بنفسه .

أحسن كلام قاله الإمام الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام في مقام الجبر لا جبر ولا تفويض بل أمرٌ بين الأمرين .

ويقول المثنوي المولوي :

أينكه كوئي اين كنم يا آن كنم   اين دليل اختيار است اي ضم

وايضاً الدليل على انه تعالى فاعل مختار ليس فاعلاً موجباً لو كان فاعلاً بالإيجاب لزم اما قدم العالم أو حدوثه تعالى وذلك لأن المؤثر الموجب يلازمه أثره فإن كان المؤثر قديماً لزم قدم العالم والحال بيّنا سابقاً حدوث العالم بالبرهان القاطع وبإجماع الأنبياء والحكماء ، وان كان العالم حادثاً لزم حدوث المؤثر والحال أن الله تعالى قديم أزلي سرمدي .

برهان آخر

لو كانت أفعال العباد صادرة من الله تعالى لقبح منه التكليف ولأنسد باب الأمر والنهي والثواب والعقاب والجنة والنار وايضاً لو لم يكن الانسان فاعلاً مختاراً لكان الله ظالماً للعباد يخلق فيهم المعاصي ثم يعاقبهم عليها .

مذهب الأشاعرة الجبرية

قال الأشاعرة ان الله هو الموجد لأفعال العبد بأجمعها الإختيارية والاضطرارية وليس لقدرة الانسان أي تأثير أو دخل في وجودها ، والجواب أنهم أنكروا الأسباب والمسببات الحقيقية تماماً .

الاختيار ضرورية للانسان

فإذا رجعنا إلى أنفسنا نجد أن الاختيار ضروري للانسان فنحن نختار الطعام الذي نريد والثوب الذي نشاء والعلم الذي ندرس وأن لنا في تصرفاتنا

اليومية وما اليها الحرية التامة والأرادة الكاملة ، وبهذه الحرية والارادة نكون مسؤولين أمام الله والناس ونستحق الثواب والعقاب والمدح والذم وبها يكون الانسان انساناً له قيمته وشخصيته ، وأي شيء يبقى للانسان لو سلبناه الحرية والاختيار وأي فرق بينه وبين الآلة الصماء ، وفي أي عمل نجد الخير والشر ما دامت الأعمال كلها ضرورية قهرية ، بل هذا مخالف لطريقة العقلاء في العالم .

المقصد السادس - في ارادته تعالى وكلامه

قد ذكرنا في مرحلة العلم أنه قد يكون لمفهوم واحد من الكون وأطوار من الحصول وأنه قد يكون الأمور المتغائرة في المفهوم والمعنى موجودة بوجود واحد متشخصة بتشخص واحد كالمعاني الذاتية للمهية الانسانية من أجناسها القريبة والبعيدة وفصولها المترتبة التي قد تحصلت في شخص واحد منها كزيد مثلاً موجودة بوجود واحد وتشخصت بتشخص واحد وتذودت ذاتاً واحدة مشاراً اليها بهذا وانت ونظائرهما إذا تقرر هذا ، فنقول أنه لما كان الباري جلّ شأنه موجوداً ثابتاً حقاً وغيره باطل محض وله تعالى صفات كمالية مباينة لصفات جميع ما سواه كما أن وجوده مباين لوجود جميع الموجودات لأن وجوده واجب بذاته لذاته ووجود غيره واجب به لا بذاته ، وذاته مستغنية عن جميع ما سواه وجميع ما سواه فأقرة اليه بل مستفيدة منه بل متقومة به متعلقة الذات بذاته تعالى ، فإذن لا يماثله ولا يشابهه شيء من الأشياء لا في ذاته ولا في صفاته أي لا في وجوده ولا في كمالات وجوده من العلم والقدرة والحياة والأرادة وغيرها من الصفات الكمالية .

اذا عرفت هذا فنقول ارادة الله فعله والشاهد على ذلك قوله تعالى ﴿إذا أراد الله لشيء فيقول له كن فيكون﴾ وما ما ذكره .بملاسفة من أن أرادته تعالى علمه بالنظام لأصلح أو علمه بكون الفعل خيراً فهي وجه من وجوه علمه تعالى كما أن السمع بمعنى العلم بالمسموعات والبصر بمعنى العلم بالمبصرات وجهان من وجوه علمه فهو عين ذاته تعالى فهو مردود عليه لأن

العلم مغاير للأرادة معناً واستعمالاً فكيف يمكن إذا أراد الله لنقول علم الله ولنا مطالب في اتحاد الارادة والعلم لا مجال لذكرها .

وأما كلامه تعالى فبيانه

ذهب المسلمون كافة إلى أنه تعالى متكلم فاختلفوا في معناه ، فالمعتزلة قائل أنه أوجد حروفاً وأصواتاً في أجسام دالة على المراد ، وقالت الأشاعرة أنه متكلم بمعنى أنه قائم بذاته معناً غير العلم والأرادة وغيرهما من الصفات تدل عليها العبارات وهو الكلام النفساني وهو عندهم معنى واحد ليس بأمر ولا نهي ولا خبر .

وقال الفلاسفة : الكلام فيما نتعارفه لفظ دال على ما في الضمير كاشف عنه فهناك موجود اعتباري وهو اللفظ الموضوع يدل دلالة وضعية اعتبارية على موجود آخر وهو الذي في الذهن ، ولو كان هناك موجود حقيقي دال بالدالة الطبيعية على موجود آخر كذلك كالأثر الدال على مؤثره وصفة الكمال في المعلول الكاشفة عن الكمال الأتم في علته كان أولى واحق بأن يسمى كلاماً لقوة دلالته ، ولو كان هناك إحدى الذات ذو صفات كمال في ذاته بحيث يكشف بتفاصيل كماله وما يترتب عليه من الآثار عن وجوده الأحدى وهو الواجب تعالى كان أولى وأحق باسم الكلام وهو متكلم لوجود ذاته لذاته .

وذكر العلامة الطباطبائي دام ظله فيه ارجاع تحليلي بمعنى الإرادة والكلام إلى وجه من وجوه العلم والقدرة فلا ضرورة تدعو إلى إفرادهما عن العلم والقدرة وما نسب اليهٔ تعالى في القرآن والاخبار من الإرادة والكلام أُريد به صفة الفعل بالمعنى الذي سيأتي إنشاء الله .

وذكر العلامة في شرح التجريد إن الله اوجد حروفاً وأصواتاً في أجسام دالة على المراد واستدل بأنه تعالى قادرٌ على كل مقدور ولا شك في أمكان خلق أصوات في خلق أجسام تدل على المراد .

الكلام في فعله تعالى وانقساماته :

مقدمة : في اثبات أن جميع الموجودات عاشقة لله سبحانه مشتاقة الى لقائه .

اعلم أن الله تعالى سبحانه قد قرّر لكل موجود من الموجودات العقلية والنفسية والحسية الطبيعية كمالاً ، وركز في ذاته عشقاً وشوقاً الى ذلك الكمال .

فالعشق المجرد عن الشوق يختص بالمفارقات العقلية التي هي بالفعل من جميع الجهات ، ولغيرها من أعيان الموجودات التي لا تخلو عن فقد كمال وفيها القوة والاستعداد عشق وشوق أرادي بحسبه أو طبيعي بحسبه على تفاوت درجات كل منهما ثم حركة تناسب ذلك الميل اما نفسانية أو جسمانية والجسمانية أما كيفية كما في المركبات الطبيعية أو كمية كما في الحيوان والنبات خاصة أو وضعية كما في الأفلاك أو أينية كما في العناصر .

والبرهان على ذلك انك قد علمت أن الوجود كله خيرٌ ومؤثر ولذيذ ، ومقابله وهو العدم شر وكريه ومهروب عنه فالوجود في نفسه لا يتفاوت إلا بالأكمل والأنقص والأشد والأضعف .

وغاية كماله هو الواجب لكونه غير متناهي الشدة في الكمال ولكل واحد من الموجودات نصيب من ذلك الكمال فائض منه ولا نقص بحسب حده من المعلولية ، فإن النقص والتناهي من لوازم المعلولية إذ المعلول لا يمكن أن يساوي علته في رتبة العلة ، وإلا لم يكن أحدهما بالعلية أولى من الآخر ، فإذا يثبت هذا فلا يخلو لشيء من الموجودات عن نصيب من المحبة الإلهية والعشق الإلهي والعناية الربانية ولو خلا عن ذلك لحظة لهلك فكل واحد من الموجودات عاشق لله تعالى عشقاً غريزياً .

والاشتياق والميل انما يحصلان للشيء حال فقدان الكمال ولذلك كان العشق سارياً في جميع الموجودات والشوق غير سار في الجميع ، بل يختص بما

يتصور في حقه الفقد ونحن قد بيّنا سابقاً أن الحياة سارية في جميع الموجودات سريان الوجود فيها لأنا ذكرنا أن الوجود حقيقة واحدة هي عين العلم والقدرة والحياة ، فإذا ثبت أن كل موجود سواء كان بسيطاً أو مركباً فله حياة وشعور فلا محالة له عشق وشوق .

كيفية صدور الموجودات
وأن أول ما صدر هو العقل الأول على قول الفلاسفة

اذا عرفت هذا فنقول : قد استدل الفلاسفة على أن الصادر الأول العقل وهو واحد ، وحاصله أن الممكن منحصر في الجوهر والعرض والجوهر منقسم الى الجسم والهيولي والصورة والنفس والعقل وشيءٌ منها لا يصلح أن يكون هو الصادر الأول إلا العقل ، اما العرض فلاحتياجه في ذاته فضلاً عن فعله الى الموضوع فيجب ان يكون متأخر الوجود عن موضوعه وهو ينافي تقدمه عليه لو كان هو الصادر الأول ، واما الجسم فلتأخره عن اجزائه التي هي الهيولي والصورة فكيف يصح أن يكون هو الصادر الأول المتقدم على ما سواه من الممكنات ، مع أن المركب متأخر الوجود عن أجزائه ، اما الهيولي فلأفتقارها إلى الصورة ، لكون الصورة شريكة في علة وجودها مع أن الهيولي قابل محض وليس فيها شائبة من الفاعلية، والصادر الأول يجب أن يكون واسطة في وجود ما سواه من الممكنات ، وأما الصورة فلاحتياجها في تشخصها الى الهيولي ، واما النفس فلاحتياجها في الفعل الى البدن فالممكن الموجود الذي لا يحتاج الى ما سواه من الممكنات لا ذاتاً ولا فعلاً ، وإنما ينحصر احتياجه الى الواجب وهو الله تعالى فقط هو العقل ، واذا كان في الوجود صادر أول يجب أن يكون هو العقل ، لكن قاعدة الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ، أثبتت وجود الصادر الأول فيجب أن يكون هو العقل وهو المطلوب .

هذا الدليل العقلي لهم والدليل النقلي كقول أمير المؤمنين (ع) على نقل مير محمد باقر الداماد في بعض كتبه سئل عن أمير المؤمنين (ع) عن العالم

العلوي فقال (ع) صور عارية عن المواد خالية عن القوة والاستعداد تجلي لها ربها فأشرقت وطالعها فتلألأت والقى في هويتها مثاله فأظهر عنها أفعاله وخلق الإنسان ذا نفس ناطقة ، ان زكاها بالعلم فقد شابهت جواهر أوائل عللها واذا اعتدلت مزاجها وفارقت الأضداد فقد شارك بها السبع الشداد .

وقول أمير المؤمنين عليه السلام في حديث الأعرابي . قال (ع) في جواب قول السائل ما العقل ؟ ، قال (ع) جوهر ادراك محيط بالأشياء عن جميع جهاتها عارف بالشيء قبل كونه فهو علة للموجودات ونهاية المطالب .

ولكن ذكرنا سابقاً أن الواحد لا يصدر عنه الواحد مختص بالفاعل الطبيعي ، والله تعالى صانع قادر مختار .

العوالم الكلية وفيها امور ثلاثة

الأمر الأول - في العقل والمثال والمادة

قالوا العوالم الكلية ثلاثة : عالم العقل وعالم المثال وعالم المادة . فعالم العقل مجرد عن المادة وآثارها ، وعالم المثال مجرد عن المادة دون آثارها من الابعاد والأشكال والأوضاع وغيرها ، ففيه أشباح جسمانية متمثلة في صفة الأجسام التي في عالم المادة على نظام يشبه نظامها في عالم المادة ، غير أن تعقب بعضها لبعض بالترتب الوجودي بينها لا يتغير صورة الى صورة أو حال الى حال بالخروج من القوة الى الفعل من طريق الحركة على ما هو الشأن في عالم المادة ، فحال الصور المثالية في ترتب بعضها ، على بعض حال الصورة الخيالية من الحركة والتغير والعلم مجرّد لا قوة فيه ولا تغير ، فهو علم بالتغير لا تغير في العلم .

وعالم المادة بجواهرها وأعراضها مقارنة للمادة .

والعوالم ثلاثة مترتبة وجوداً ، فعالم العقل قبل عالم المثال ، وعالم المثال قبل عالم المادة وجوداً ، والبرهان عليه أن الفعلية المحضة التي لا تشوبها قوة أقوى وأشد وجوداً مما هو بالقوة محضاً ، أو تشوبه قوة فالمفارق قبل المقارن للمادة ثم العقل المفارق أقل حدوداً وقيوداً وأوسع وأبسط وجوداً من المثال المجرد ، وكلما كان الوجود أقوى وأوسع كانت مرتبته في السلسلة المرتبة من حقيقة الوجود المشككة أقدم .

ومن المبدأ الأول الذي هو وجود صرف ليس له حدّ يحدّه ، ولا كمال

يفقده أقرب ، فعالم العقل أقدم وجوداً من الجميع (ولذا ورد في رواية أهل بيت العصمة (ع) أول ما خلق الله العقل أو أول ما خلق الله من الروحانيين العقل) ويليه عالم المثال ويليه عالم المادة .

وظهر بما ذكرنا أن الترتيب المذكور ترتيب في العلية أي أن عالم العقل علة مفيضة لعالم المثال وعالم المثال علة مفيضة لعالم المادة ، وظهر ايضاً بمعونة ما تقدم من العلة مشتملة على كمال المعلول بنحو أعلى وأشرف ، أن العوالم الثلاثة متطابقة متوافقة ففي عالم المثال نظام مثالي يضاهي النظام المادي وهو أشرف منه وفي عالم العقل ما يطابقه لكنه موجود بنحو أبسط واجمل ويطابقه النظام الربوبي في علم الواجب تعالى ، هذا محصَّل ما ذكره الفلاسفة وفي التأمل فيما ذكروه مجال واسع لأنهم ليسوا معصومين ، وتكلموا على ميزان عقولهم .

بل الحق ما قاله الإمام الباقر (ع) كلما ميزتموه بأوهامكم بأدق معانيه فهو مخلوق لكم ومردود اليكم ، ونعم ما قاله أمير المؤمنين (ع) في دعاء الصباح بقوله : (يا من دَلَّ على ذاته بذاته وتنزه عن مجانسة مخلوقاته وجلّ عن ملائمة كيفياته يا من قرب من خطرات الظنون وبعد عن لحظات العيون وعلم بما كان قبل أن يكون) .

وذكرنا أن جميع صفات الباري راجع الى قيومته تعالى بالنسبة الى جميع الموجودات ، ولذا قال علي بن أبي طالب (ع) في دعاء كميل وبأسمائك التي ملأت أركان كل شيء وأين التراب مع رب الأرباب .

ونعم ما قاله الشاعر الفارسي في هذا المقام :

بعقل نازي حكيم تاكي   بفكرت اين راه نميشود طى
بكنه ذاتش خرد برد بي   اكر رسد كس بقعر دريا

قاعدة : امكان الاشرف
تدل على صدور العقل الأول

وهذه القاعدة من الفيلسوف الأول أرسطو في كتابه السماء والعالم مفادها أن الممكن الأشرف يجب أن يكون اقدم في مراتب الوجود من الممكن الأخص وأنه إذا وُجد الممكن الأخص فلا بدّ أن يكن الممكن الأشرف منه قد وجد قبله ، وأمعن الشيخ الإشراقي في كتبه حكمة الأشراق وغيرها امعاناً شديداً وكذا الشيخ الرئيس ابن سينا في الشفاء ، وذكر شارح حكمة الإشراق أنه لو وجد الممكن الأخص ولم يوجد الممكن الأشرف قبله لزم أما خلاف المقدار أو جواز صدور الكثير عن الواحد أو الأشرف عن الأخس أو وجود جهة أشرف مما عليه نور الأنوار لأن وجود الأخس ان كان بواسطته لزم الأول وان كان بغير واسطة وجاز صدور الأشرف عن الواجب لزم الثاني وان جاز عن معلوله لزم الثالث وان لم يجز عنهما لزم الرابع واذا بطلت الأقسام كلها على تقدير وجود الأخس مع عدم وجود الأشرف قبل بالذات فذلك التقدير باطل ويلزم من بطلانه صدق الشرطية المذكورة وهي قاعدة الامكان الأشرف ، وإذ لا أشرف من واجب الوجود تعالى ولا من اقتضائه فمحال أن يتخلف عن وجوده وجود الممكن الأشرف ويجب أن يكون أقرب اليه وأن يكون الوسائط بينه وبين الأخص هي الأشرف فالأشرف من مراتب العلل والمعلولات من غير أن يصدر عن الأخس الأشرف بالعكس من ذلك الى آخر المراتب انتهى كلامه ، لو صح هذا الكلام في نفيه لا يمكن اجرائه في أفعال الواجب تعالى لأن مصالح الخلقة لا يعلمها إلا الله تعالى .

تتمة : في أن الواجب تعالى هو المبدأ الفياض
لكل وجود وكمال وجودي

انا ذكرنا كل موجود غيره تعالى ممكن بالذات لانحصار الوجوب بالذات فيه تعالى ، وكل ممكن فإن له ماهية هي التي تستوي نسبتها الى الوجود

والعدم وهي التي تحتاج في وجودها الى علة بها يجب وجودها فتوجد والعلة ان كانت واجبة بالذات فهو ، وان كانت واجبة بالغير انتهى ذلك إلى الواجب بالذات فالواجب هو الذي يُفيض عنه وجود كل ذي وجود من الماهيات .

ومن طريق آخر ما سواه تعالى من الوجودات الإمكانية فقراء في أنفسها متعلقات في حدود ذواتها فهي وجودات مرابطة لا استقلال لها حدوثاً ولا بقاءً وإنما تتقوم بغيرها وينتهي ذلك إلى وجود مستقل في نفسه غني في ذاته لا تعلق له بشيء ، تعلق الفقر والحاجة وهو الواجب تعالى وتقدسه ، فتبين ان الواجب الوجود تعالى هو الفياض والمفيض لوجود ما سواه وكما أنه مفيض لها مفيض لآثارها القائمة بها والنسب والروابط التي بينها ، فإن العلة الموجبة للشيء المقومة لوجود علة موجبة لآثارها والنسب القائمة به ومقومة لها .

فهو تعالى وحده المبدأ الموجد لما سواه المالك لها المدبر لأمرها فهو رب العالمين لا رب سواه وبقدرته زمام جميع موجودات العالم .

الأمر الثاني ـ في العقول العرضية

أثبت الإشراقيون في الوجود عقولاً عرضية لا علية ولا معلولية بينها هي بحذاء الأنواع المادية التي في هذا العالم المادي يدبر كل منها ما يحاذيه من النوع وتسمى أرباب الأنواع والمثل الأفلاطونية لأنه كان يصير على القول بها ، وأنكرها المشاؤ ن ونسبوا التدابير المنسوبة اليها إلى آخر العقول الطولية الذي يسمونه العقل الفعَّال .

وقد اختلفت اقوال المثبتين في حقيقتها واصح الأقوال فيها على ما قيل هو أن لكل نوع من هذه انواع المادية فرداً مجرداً في أول الوجود واجداً بالفعل جميع الكمالات الممكنة لذاك النوع يُعتنى بأفراده المادية فيدبرها بواسطة صورته النوعية فيخرجها من القوة الى الفعل بتحريكها حركة جوهرية بما يتبعها من الحركات العرضية وقد احتجوا لاثباتها بأمور .

منها أن القوى النباتية من الغاذية والنامية والمولدة أعراض حالة في جسم النبات متغيرة بتغيره متحللة بتحلله ليس لها شعور وإدراك ، فيستحيل أن تكون هي المبادىء الموجدة لهذه التراكيب و والأفاعيل المتخلفة والأشكال والتخاطيط الحسنة الجميلة على ما فيها من نظام دقيق متقن تتحير فيه العقول والألباب فليس إلا أن هناك جوهراً مجرداً عقلياً أمرها ويهديها إلى غايتها فتستكمل بذلك .

وفيه أن من الجائز أن ينسب ما نسبوه إلى رب النوع إلى غيره فإن أفعال كل نوع مستندة إلى صورته النوعية وفوقها العقل الأخير الذي يثبته المشاؤ ن ويسمونه العقل الفعال .

ومنها أن الأنواع الواقعة في عالمنا هذا على النظام الجاري في كل منها دائماً من غير تبدل وتغير ، ليست واقعة بالاتفاق فلها ولنظامها الدائمي المستمر علل حقيقية وليست إلا جواهر مجردة توجد هذه الأنواع وتعتني بتدبير أمرها دون ما يتخرصون به من نسبة الأفاعيل والآثار إلى الأمزجة ونحوها من غير دليل ، بل لكن نوع مثال كلي يدبر أمره وليس كليته جواز صدقه على كثيرين بل أنه لتجرده تستوي نسبته إلى جميع الأفراد .

وفيه أن الأفعال والآثار المترتبة على كل نوع مستندة الى صورته النوعية ولولا ذلك لم تتحقق نوعية لنوع ، فالأعراض المختصة بكل نوع هي الحجة على أن هناك صورة جوهرية هي المبدأ القريب لها ، كما أن الأعراض المشتركة دليل على أن هناك موضوعاً مشتركاً .

ففاعل النظام الجاري في النوع هو صورته النوعية وفاعل الصورة النوعية كما تقدم جوهر مجرد يفيضها على المادة المستعدة فتختلف الصور باختلاف الاستعدادات .

الأمر الثالث ـ في العالم المادي

وهو العالم المشهور أنزل مراتب الوجود وأخسها ويتميز من غيره بتعلق

الصور الموجودة فيها بالمادة وارتباطها بالقوة والاستعداد ، فما من موجود فيه إلا وعامة كمالاته في أول وجوده بالقوة ثم يخرج إلى الفعلية بنوع من التدرج والحركة ، وربما عامة من ذلك عائق فالعالم عالم التزاحم ، وقد تبين بالأبحاث الطبيعية والرياضية الى اليوم شيء كثير من اجزاءهذا العالم والأوضاع والنسب التي بينها والنظام الحاكم فيها ولعل ما هو مجهول منها أكثر مما هو معلوم .

وهذا العالم برمته بما بين أجزائه من الارتباط الوجودي واحد سيَّال في ذاته ، متحرك بجوهره ، ويتبعه أعراضه كما قال به الفيلسوف صدر المتألهين الشيرازي ، وعلى هذه الحركة العامة حركات جوهرية خاصة نباتية وحيوانية وانسانية ، والغاية التي تقف عندها هذه الحركة هي التجرد التام للمتحرك، كما تقدم في صلة القوة والفعل ، ولما كان هذا العالم متحركاً بجوهره سيَّالاً في ذاته كانت ذاته عين التجدد والتغير وبذلك صح استناده الى العلة الثابتة على قول الفلاسفة وعلى قولنا فاعل مختار ، فالجاعل الثابت جعل المتجدد لا أنه جعل الشيء متجدداً حتى يلزم محذور استناد المتغير الى الثابت وارتباط الحادث بالقديم كما تقدم في المسألة الثانية في ربط الحادث بالقديم مفصلاً فراجع .

الأمر الرابع ـ في ان الله ليس بجسم ولا جوهر ولا غيره من التركيب

ذكرنا ان وجوب الوجود لله تعالى يقتضي نفي التركيب والضدية والجسمية والحالية على محل والجهة وبيَّنا أن كل مركَّب مفتقر الى أجزائه لتأخره وتعليله بها ، وكل مفتقر الى الغير ممكن ، فلو كان الواجب تعالاً مركباً كان ممكناً هذا خلف سواء كان التركيب عقلياً كتركب الإنسان من الجنس والفصل أو خارجياً كتركيب الجسم من المادة والصورة وتركيب المقادير وغيرها وكذا ، ليس الله بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا في جهة أو زمان أو مكان ولا يتحد بغيره ولا يحل في شيء إذ لو كان جسماً لكان حادثاً ولافتقر إلى حيز ولو كان في مكان أو زمان أو جهة للزم قدم المكان والزمان الجهة مع أنه لا قديم

سواه ، وكذا لو كان جوهراً لكان وجوده غير ماهيته مع أنه ذكرنا أن وجوده تعالى عين الماهية ولو حل في شيء لكان في حاجة إلى المحل الذي حل فيه وكل محتاج حادث وممكن .

الأمر الخامس - في نفي الجهة عنه تعالى

هذا حكم من الأحكام اللازمة لوجوب الوجود لله تعالى وقد نازع فيه جميع المجسمة فإنهم ذهبوا إلى أنه تعالى في جهة وأصحاب أبي عبد الله بن الكرام اختلفوا فقال محمد بن هيثم أنه تعالى من جهة فوق العرش لا نهاية لها والبعد بينه وبين العرش ايضاً غير متناه .

وقال بعضهم أنه : تعالى على العرش كما يقول المجسمة وهذه المذاهب كلها فاسدة لأن كل ذي جهة فهو مشار اليه ومحل للأكوان الحادثة فيكون حادثاً فلا يكون واجباً .

الأمر السادس - في انه تعالى ليس محلاً للحوادث وأنه تعالى غني

ذكرنا أن كون الله واجب الوجود ينافي حلول الحوادث في ذاته تعالى وقد خالف فيه الكرامية ، والبرهان على الامتناع :

ان حدوث الحوادث فيه تعالى يدل على تغيره وانفعاله في ذاته وذلك ينافي الوجوب وايضاً فإن المقتضى للحادث ان كان ذاته كان أزلياً وان كان غيره كان الواجب مفتقراً الى الغير وهو محال ولأنه ان كان صفة كمال استحال خلو الذات عنه وان لم يكن استحال اتصاف الذات به .

واما انه تعالى غني

ذكرنا أن الله مسلوب عنه جميع الإمكانيات وأنه واجب الوجود وهو ينافي الحاجة ، وهذا الحكم برهاني لا يشك به أحد فإن وجوب الوجود يستدعي الاستغناء عن الغير في كل شيء فهو ينافي الحاجة .

في انه تعالى ليس بمرئي لا في الدنيا ولا في الآخرة

اعلم أن اكثر العقلاء ذهبوا الى امتناع رؤ يته تعالى في الدنيا والآخرة والمجسمة جوزوا رؤ يته لاعتقادهم أنه تعالى جسم تعالى عن ذلك علواً كبيراً ، والأشاعرة خالفوا العقلاء كافة هنا وزعموا أنه تعالى مع تجرده يصح رؤ يته .

والبرهان على امتناع رؤ يته تعالى أن وجوب الوجود يقتضي تجرده وتجرده يقتضي نفي الجهة والحيز عنه فينتفي الرؤ يةعنه بالضرورة لأن كل مرئي فهو في جهة يشار اليه بأنه هناك أو هنا ويكون مقابلاً ومما انتفى هذا المعنى عنه تعالى انتفت الرؤ ية ، واما سؤال موسى بن عمران عن الله بقوله : رب ارني قال الله تعالى لن تراني فهو هذا السؤال من موسى كان لقومه ليبين لهم امتناع الرؤ ية لقوله تعالى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ، فأخذتهم الصاعقة ، وقوله أفتهلكنا بما فعل السفهاء منا والآيات الدالة على الرؤ ية كلها متأولة لأن البرهان العقلي قام على امتناع الرؤ ية ، فقوله تعالى وجوه يومئذٍ الى ربها أي الى ثواب ربها بحذف المضاف ، وأما تعليق الرؤ ية بقوله تعالى انظر الى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني والجواب أنه تعالى علّق الرؤ ية على استقرار الجبل حال حركته واستقرار الجبل حال الحركة محال.

المقصد السابع ـ في النبوة العامة وفيه امور :

الأمر الأول ـ في اثبات البرهان على الانبياء والرسل

اعلم أن هنا برهاناً عقلياً قاطع على اثبات الأنبياء والرسل مبني على عدة مقدمات : **الأولى** أن لنا خالقاً صانعاً قادراً على كل شيء .

الثانية : أن الصانع الخالق جل شأنه متعال عن التجسيم والتعلق بالمواد والأجسام وعن أن يكون مبصراً أو محسوساً بأحدى الحواس خلافاً للكرامية ومن يحذو حذوهم كما ذكرنا في نفي الجهة عنه تعالى .

الثالثة : أنه تعالى حكيم عالم بوجوه الخير والمنفعة في نظام التكوين

وسبيل المصلحة للخلائق في المعيشة والقوام والبقاء والدوام .

الرابعة : أن له تعالى وسائط في الإيجاد والتأثير والخلق والتدبير لامتناع مباشرة الأفعال بمزاولة المواد والكثرات على الواحد الحق المقدس المتبرى من صفات الخلائق والأجسام خلافاً للأشاعرة من العامة النافين للعلة والمعلول ، القائلين بخلق الأعمال وسائر الأمور الجزئية منه تعالى بلا وسائط فينسد على طريقتهم اثبات النبوة وافتقار الخلق الى النبي (ص) سيما على تجويزهم رؤ ية الله تعالى .

الخامسة : أن الناس محتاجون في معاشهم ومعادهم إلى من يُدبر امورهم ويعلمهم طريق المعيشة في الدنيا والنجاة من العذاب في العقبى ، وذلك لأنه من المعلوم البديهي أن الانسان لا يعيش شخصاً واحداً كغيره من أنواع الحيوان يتولى أمره من غير شريك يُعاونه على ضرورات حاجاته ، وأنه لا بدّ من أن يكون مستعيناً بآخر من نوعه فيكون هذا يزرع وذاك يخبز وآخر يخيط لغيره وهذا يبني ، وعلى هذا القياس حتى إذا اجتمعوا كان أمرهم مكفياً ، ولهذا اضطروا إلى عقد المدن والاجتماعات للمعاملات والمناكحات وسائر المعاونات والمشاركات وبالجملة لا بد من وجود الإنسان وبقائه من المشاركة ولا يتم المشاركة إلا بالمعاملة ، ولا بدَّ بالمعاملة من سنة وقانون عدل ولا بد للسنة والعدل من سان ومعدّل ولا يجوز أن يترك الناس وآرائهم وأهوائهم في ذلك فيختلفون ، ولا بدّ أن يكون هذا المعدل بشراً لا ملكاً لأن الملك لا يراه الناس ما لم يتجسم لأنه روحاني الذات ، ولا بدّ للمعدل أن يكون له صفات ممتازة من غيره وتأييده بالآيات والمعجزات الموجبة لاذعان الخلق فاذن مثبت أنه واجب أن يوجد نبي وواجب أن يكون انساناً وواجب أن يكون له خصوصية ليست لسائر الناس وامور الخارقة للعادات أعني المعجزات .

واليه اشار الإمام الصادق (ع) في رواية هشام بن الحكم عنه (ع) أنه قال للزنديق الذي سأله من أين أثبت الأنبياء والرسل قال (ع) مما أثبتنا أن لنا خالقاً صانعاً متعالياً عنا وعن جميع ما خلق وكان ذلك الصانع حكيماً

متعالياً لم يجز أن يشاهده خلقه ولا يلامسوه فيباشرهم ويباشرونه ويحاجهم ويحاجونه ثبت أن له سفراء في خلقه يعبرون عنه الى خلقه وعباده و يدلونهم على مصالحهم ومنافعهم فثبت الآمرون والناهون عن الحكيم العليم في خلقه والمعبرون عنه جلّ وعزّ وهم الأنبياء وصفوته من خلقه حكماء مؤدبين بالحكمة إلى أن قال مبعوثين لكيلا يخلوا أرض الله عن حجة .

الأمر الثاني - في نبوة نبينا محمد (ص)

ذكرنا فلسفة بعثة الرسل ، والآن نذكر ما العلامة التي تدل على الرسول أو ما هي الحجة التي يجب أن يقيمها الرسول على أنه موفد ومبعوث من الله ويلزم الناس بها بحيث يعد من خالفها مكابراً ومعانداً .

قال المتكلمون : تعرف رسالة الرسول بامور ثلاثة :

الأول : أن لا يقرر ما يخالف العقل والواقع كتعدد الآلهة ، وان الأرض ليست كروية وأن تتفق تعاليمه مع الفطرة ولا تتنافى مع الطبيعة البشرية كتحريم الزواج وذم العلم وما أشبه ذلك .

الثاني : أن تكون دعوته طاعة لله وخيراً للانسانية .

الثالث : أن يظهر على يده معجزة تثبت صدق دعواه وقالوا في تعريف المعجزة انها ثبوت ما ليس بمعتاد كأنقلاب العصا حية أو نفي ما هو معتاد كمنع القوي عن رفع أخف الأشياء كالريشة .

واما معجزات نبينا محمد بن عبد الله (ص) فكثيرة وليست محل ذكرها هنا ونذكر معجزة واحدة وهي القرآن وهو من أعظم المعجزات على الإطلاق الدالة على رسالة خاتم الأنبياء (ص) وسر اعجاز القرآن هو في أسلوبه واخباره بالمغيبات وفي علومه ونظامه وفي القرآن ٧٥٠ آية وردت في الكون ولذا ذكر ابن عباس وهو من اعظم تلامذة علي بن أبي طالب (ع) إن في القرآن معانٍ يكشفه الزمن ومن معجزات محمد (ص) مجيئه بشريعة جمعت

واستوعبت كل ما فيه الخير والصلاح للانسانية مع أنه غير متعلم ، ومن زمانه الى زماننا هذا ، الناس صعدوا إلى الكرات والسموات وهم باقون على جهلهم فقط يعرفون أنت مشرك والنبي (ص) واوصياءه الأئمة الاثنا عشر غرسوا العلم في الجزيرة العربية وما خرج منها احد من الفلاسفة والكلاميين والأصوليين والمفسرين .

الأمر الثالث ـ يجب ان يكون النبي (ص) واوصياءه معصومين

اختلف الناس ههنا فجماعة المعتزلة جوزوا الصغائر على الأنبياء ، اما على سبيل السهو كما ذهب بعضهم أو على سبيل التأويل كما ذهب اليه قوم منهم ، وذهب الأشاعرة والحشوية الى انه يجوز عليهم الصغائر والكبائر إلا الكفر والكذب .

وقالت الأمامية الاثنا عشرية أنه يجب عصمة الأنبياء (ع) عن الذنوب كلها صغيرة كانت أو كبيرة عمداً كان أو سهواً .

وأقاموا البرهان عليه بوجوه :

الأول : ان الغرض من بعثة الأنبياء (ع) انما يحصل بالعصمة فيجب العصمة تحصيلاً للغرض ، وبيان ذلك : المبعوث اليهم لو جوزوا الكذب على الأنبياء والمعصية جوزوا في امرهم ونهيهم وأفعالهم التي امروهم بأتباعهم فيها ذلك ، وحينئذٍ لا ينقادون الى امتثال أوامرهم ونواهيهم وافعالهم وذلك نقض للغرض من البعثة .

الثاني : أن النبي (ص) يجب متابعته فاذا فعل معصية فاما ان يجب متابعته أولاً والثاني باطل لانتفاء فائدة البعثة والأول باطل لأن المعصية لايجوز فعلها الثالث انه اذا فعل معصية وجب الإنكار عليه لعموم وجوب النهي عن المنكر وذلك سيلتزم إيذائه وهو منهي عنه ، وكل ذلك محال لا سيما نبينا محمد (ص) لأن شريعته باقية الى يوم القيامة .

الإمام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلاً للغرض ، وبعبارة واضحة الإمامة رياسة عامة دينية ودنيوية ومنصب إلهي يختاره الله بسابق علمه ويأمر النبي (ص) بأن يدل الأمة عليه ، ويأمرهم بأتباعه والإمام حافظ الدين وتعاليمه من التغير والتبديل والتحريف ، وحيث إن الإسلام دين عام خالد كلّف به جميع عناصر البشر ، وتعاليمه فطرية أبدية أراد الله بقاءه إلى آخر الدنيا ، فلا بدّ أن ينصب الله اماماً لحفظه في كل عصر وزمان ، لكي لا يتوجه نقض الغرض المستحيل على الحكيم تعالى ، ولأجله أمر الله نبيه (ص) بأن ينص على عليّ بن أبي طالب (ع) بقوله ﴿ **يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك ، وإن لم تفعل فما بلغت رسالته**﴾ الخ . . .

كما ذكرنا في كتابنا عقائد الإمامية الاثنا عشرية الجزء الأول والثالث ، المطبوع في بيروت لبنان مرتين ، ثم احد عشر اماماً من وُلد علي (ع) فظاهراً شهوراً أو غائباً ستوراً ، وهذه سنة الله في جميع الأزمان وفي جميع الأنبياء من لدن آدم الى الخاتم صلى الله عليهم أجمعين ، فراجع إلى كتب المطولات .

المقصد الثامن - في المعاد الجسماني والروحاني معاً

وهو جسماني وروحاني ، فالجسماني عبارة عن أن الله تعالى يعيد أبداننا بعد موتها ، ويرجعها الى هيئتها الأولى ، والروحاني عبارة عن بقاء الروح بعد مفارقة البدن سعيدة منعمة أو معذبة شقية بما اكتسبته في الدنيا .

وقد أيد المعاد جميع الشرائع والأديان الإلهية ، وعدوا الاعتراف بعودة الإنسان إلى الحياة ركناً أساسياً في أديانهم ، ويمكن حصر الأقوال في أربعة :

الأول : انكار المعاد مطلقاً لا جسماً ولا روحاً ، وهو قول الملحدين والماديين لا سيما الشيوعية بأقسامها الذين ينكرون مبدأ الحياة ووجود الله تعالى وخالق الكون فكيف بالمعاد والبعث من جديد .

الثاني : الاعتراف بالمعاد الروحاني دون الجسماني بأن آراءهم على ان الأرواح بسيطة مجردة ، والبسيط المجرد باقٍ ، والأجسام مركبة من شتى العناصر ، فإذا خرجت الروح تفككت أجزاء الجسم والتحق كل جسم بعنصره ، وانعدم لذلك ، لن يشمل المعاد شيئاً غير الروح ، وهذا قول قدماء الفلاسفة المؤمنين بالله فقط .

الثالث : القول بالمعاد الجسماني فقط وهو ما يعتقد به بعض المسلمين الذين يقصرون المجرد على الله وحده ، فلا يعتقدون أن هناك روحاً مجردة وإنما كل ما في الوجود بعد الله أجسام يميز بعضها عن بعض اللطافة والكثافة .

الرابع : وهو الذي عليه الشيعة الامامية الاثنا عشرية ، وهو القول بالمعاد الروحاني والجسماني معاً ، واليه ذهب أغلب المسلمين مع النصارى وقالوا معاد هذا الجسد الذي كان في الدنيا بروحه وجسمه يوم القيامة .

والبراهين عليه كثيرة ولكن في هذا المختصر نذكر برهانين :

الأول : ان الله تعالى وعد بالثواب وتوعّد بالعقاب مع مشاهدة الموت للمكلفين ، فوجب القول بعودهم ليحصل الوفاء بوعده ووعيده ، وذكر صدر المتألهين الشيرازي في كتابه الكبير المسمى بالأسفار ، بعد ما ذكر القوانين العشرة في مقدمات اثبات المعاد الجسماني يقول : من تأمل وتدبر لم يبق له شك وريب في مسألة المعاد وحشر النفوس والأجساد ، وينكشف له أن لمعاد في المعاد مجموع النفس والبدن بعينها وشخصها ، وأن المبعوث في القيامة هذا البدن بعينه لا بدن آخر مباين له إلى أن قال فهذا هو الاعتقاد الصحيح المطابق للشريعة والملة الموافق للبرهان والحكمة ، فمن صدّق وآمن بهذا فقد آمن بيوم الجزاء ، وقد أصبح مؤمناً حقاً ، والنقصان عن هذا الايمان خذلان وقصور عن درجة العرفان وقول بتعطل أكثر القوى بل الموت نوع استكمال لا اعدام حتى يقال اعادة المعدوم محال وشيئية الشيء بصورته لا بمادته الانسان انسان من أول ولادته إلى موته وسيجيء في الجزء الثاني انشاء الله مفصلاً .

البرهان الثاني : ان الله تعالى قد كلف وفعل الألم وذلك يستلزم الثواب والعوض وإلا لكان ظالماً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً وأنه تعالى حكيم وأما ما ينص على المعاد في القرآن فكثير قال الله تعالى : ﴿ **وضربت لنا مثلاً ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم** ﴾ سورة ياسين (آية ٧٧) .

وشرعت كتابة بداية الفلسفة الاسلامية في الكويت في مكتبة الرسول الأعظم (ع) .

وقد تمّ الكتاب والحمد لله رب العالمين في مقام جوار رأس الحسين عليه السلام في القاهرة ـ مصر ـ في الرابع من رجب سنة **١٣٩٧** هـ بيد مؤلفه الفاني السيد ابراهيم الموسوي الزنجاني عفى عنه .

الفهـــرس

الموضوع	الصفحة
الاهداء	٧
مقدمة في تعريف المنطق	٩
مؤلف المنطق	٩
تعريف علم المنطق	١٠
تعريف العلم	١٠
موضوع المنطق المتحرف والحجة	١٠
العلم ضروري ونظري	١١
الحاجة الى مباحث الالفاظ	١١
أقسام الوجود	١١
تعريف الدلالة	١٢
اقسام الدلالة	١٣
اقسام الدلالة اللفظية	١٣
الكلي والجزئي	١٤
الفرق بين المفهوم والمصداق	١٤
المتواطىء والمشكك	١٤
النسب الأربع	١٥
النسب بين نقيضي الكليين	١٥
نقيضا الأعم والأخص	١٦
المقصد الأول	١٧
الأمر الأول : الكليات الخمسة	١٧

الموضوع	الصفحة

تعريف الفصل	١٧
الأمر الثاني : اقسام النوع	١٨
الذاتي والعرضي	١٩
العرض دائم وسريع الزوال	١٩
الأمر الثالث : أقسام الكلي	٢٠
الأمر الرابع : في المعرف والحدّ والتام والناقص	٢١
شروط التعريف	٢١
المقصد الثاني في التصديق	٢٢
المبحث الأول	٢٢
المبحث الثاني: اقسام القضية	٢٢
في بعض احكام الموضوع	٢٣
المبحث الثالث : في الموجهات	٢٣
اقسام البسائط	٢٥
المقصد الثالث في التناقض والعكس	٢٦
الاختلاف	٢٧
الاختلاف بالجهة	٢٧
غوص في العكس	٢٧
العكس المستوي وتعريفه	٢٨
عكس النقيض	٢٨
المقصد الرابع في القياس والاشكال الأربعة	٢٩
الطرق العملية للاستدلال	٢٩
تعريف القياس	٣٠
الاصطلاحات العامة في القياس	٣٠
تفصيل القياس	٣١
الاشكال الأربعة	٣١

الموضوع	الصفحة
شروط الشكل الأول ، ضروبه	٣٢
ضروب الشكل الثاني	٣٣
ضروب الشكل الثالث	٣٤
ضروب الشكل الرابع	٣٥
القياس الاستثنائي	٣٥
المقصد الخامس في البرهان	٣٧
الأوليات	٣٧
المشاهدات	٣٧
المجربات	٣٨
الحدسيات	٣٨
المتواترات	٣٨
الفطريات	٣٨
الجدل ، الخطابة ، الشعر ، المغالطة	٣٩
المقدمة في تعريف الفلسفة	٤٢
المقدمة الثانية في موضوع الفلسفة	٤٤
أقسام الفلسفة	٤٤
اقسام الفلسفة الطبيعية	٤٥
الفلسفة الأولى والعلم الاعلى	٤٧
العلوم الفرعية للفلسفة الطبيعية	٤٧
العلوم الاصلية للفلسفة الوسطى	٤٩
اقسام الفلسفة العملية	٥٠
اقسام الفلسفة الاخلاقية	٥١
السعادة العظمى معرفة الصانع جل شأنه	٥٣
الفلسفة المنزلية	٥٤
اقسام الفلسفة المدنية	٥٥

الموضوع	الصفحة
فلسفة السياسة	٥٦
فلسفة الحقوق ، الاجتماع ، التربية والاقتصاد	٥٧
متى نشأت الفلسفة	٥٨
الفلسفة والدين	٥٩
الفلسفة شرقية واسلامية	٥٩
المرحلة الأولى في الأمور العامة	٦٠
فصل ١ ـ الوجود وما يرادفه	٦٠
فصل ٢ ـ في بداهة مفهوم الوجود	٦١
فصل ٣ ـ في ان الوجود مشترك معنوي	٦٢
فصل ٤ ـ اصالة الوجود في التحقق	٦٣
اختلاف الفلاسفة	٦٣
البرهان الأول ، الثاني والثالث	٦٤
وجه تسمية بعض الفلاسفة الاشراقيين	٦٥
فصل ٥ ـ في ان الوجود حقيقة واحدة	٦٥
فصل ٦ ـ في ان الوجود موجود	٦٦
فصل ٧ ـ في ان الوجود العام البديهي اعتبار عقلي غير مقوم لافراده	٦٧
فصل ٨ ـ في ان الوجود زائد على الماهية	٦٧
فصل ٩ ـ في أن الوجود خير محض	٦٨
فصل ١٠ ـ في احكام الوجود	٦٩
فصل ١١ ـ في معنى نفس الأمر	٧٠
فصل ١٢ ـ في تساوق الوجود	٧٠
فصل ١٣ ـ في ان الوجود بسيط	٧١
فصل ١٤ ـ في انه لا تمايز ولا عليه في الاعدم	٧١
فصل ١٥ ـ في ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه	٧٢

الموضوع	الصفحة
فصل ١٦ ـ في امتناع اعادة المعدوم بعينه	٧٣
المرحلة الثانية في الوجود الذهني	٧٤
فصل ١ ـ في تعريف الوجود الذهني	٧٤
الخلاف في الوجود الذهني	٧٥
فصل ٢ ـ أدلة اثبات الوجود الذهني	٧٦
فصل ٣ ـ انقسام الوجود	٧٨
فصل ٤ ـ في المواد الثلاث	٧٨
فصل ٥ ـ في اقسام المواد الثلاث	٧٩
فصل ٦ ـ واجب الوجود وماهيته	٨٠
فصل ٧ ـ واجب الوجود بالذات	٨١
فصل ٨ ـ في ان الأولوية بأقسامها باطلة	٨١
فصل ٩ ـ في معاني الامكان وأقسامه	٨٢
فصل ١٠ ـ في ان الامكان اعتبار عقلي	٨٣
المرحلة الثالثة في حاجة الممكن الى المؤثر	٨٥
وهل علة الممكن الى العلة هي الامكان	٨٥
الممكن محتاج الى علته	٨٥
برهان آخر	٨٦
خاتمة	٨٦
المرحلة الرابعة في الماهية ولواحقها	٨٧
في اعتبارات الماهية	٨٧
الماهية وأقسامها	٨٨
اقسام الكلي	٨٩
القول في الجنس والفصل	٨٩
الفرق بين الجنس والمادة	٩٠
خاتمة	٩٠

الموضوع	الصفحة
المرحلة الخامسة في الجواهر	٩٢
الفصل الأول ـ في قسمة الممكنات	٩٢
الفصل الثاني ـ في الجسم	٩٣
الفصل الثالث ـ في اثبات المادة الأولى	٩٥
خلاصة ما ذكره ملا صدرا	٩٦
القول في اثبات الصور النوعية	٩٦
العناصر البسيطة	٩٧
الفصل الرابع ـ في ان المادة والصورة متلازمان	٩٨
الفصل الخامس ـ في ان كلا من المادة والصورة محتاجة الى الآخر	٩٨
الفصل السادس ـ في حدوث العالم	٩٩
احسن مقال قاله الامام الرضا (ع)	١٠٠
البرهان على حدوث العالم	١٠٠
وقد يتساءل كيف توجد اشياء من لا شيء	١٠١
المرحلة السادسة في النفس الناطقة	١٠٢
الدرس الأول ـ في تعريفها وحقيقتها	١٠٢
الدرس الثاني ـ في ان النفس الناطقة ليست هي المزاج	١٠٢
الدرس الثالث ـ في أن النفس ليست هي البدن	١٠٣
الدرس الرابع ـ في ان النفس من المجردات	١٠٣
الدرس الخامس ـ في ان النفس باقية	١٠٤
الروايات الواردة عن الأئمة (ع)	١٠٥
الدرس السادس ـ في ابطال التناسخ	١٠٥
للنفس خمسة قوى باطنية	١٠٦
للنفس قوى تشارك بها غيرها	١٠٦
انواع الاحساس	١٠٧
الدرس السابع ـ ان البدن ليس حامل النفس	١٠٨

الموضوع	الصفحة
المرحلة السابعة في العلة والمعلول	١١٠
البحث الأول ـ في تعريف العلة	١١٠
البحث الثاني ـ في أقسام العلة	١١١
البحث الثالث ـ في تقسيم العلة	١١١
المرحلة الثامنة ـ في اقسام الفاعل	١١٣
فصل ١ ـ في العلة الغائية	١١٤
فصل ٢ ـ في قول الحكماء	١١٥
فصل ٣ ـ في استحالة الدور والتسلسل في العلل	١١٥
فصل ٤ ـ في نفي القول بالاتفاق وهو انتفاء الرابطة بين ما بعد غاية للأفعال وبين العلل الفاعلية	١١٦
فصل ٥ ـ في العلة الصورية	١١٨
فصل ٦ ـ في العلة المادية	١١٨
فصل ٧ ـ في ان التركيب بين المادة والصورة	١١٨
فصل ٨ ـ في العلة الجسمانية	١١٩
فصل ٩ ـ في اثبات الغاية	١١٩
فصل ١٠ ـ في ان العلة قد تكون بسيطة وقد تكون مركبة	١٢٠
المرحلة التاسعة في الوحدة والكثرة والتقابل	١٢٢
المطلب الأول ـ في معنى الوحدة والكثرة	١٢٢
المطلب الثاني ـ في اقسام الواحد	١٢٣
المطلب الثالث في الحمل	١٢٤
المطلب الرابع ـ في اقسام الحمل	١٢٥
المطلب الخامس ـ في التقابل واقسامه	١٢٦
المطلب السادس ـ في السبق ، اللحوق ، القدم ، والحدوث	١٢٧
الأمر الأول ـ في معنى السبق	١٢٧
الأمر الثاني ـ في ملاك السبق واقسامه	١٢٨

الموضوع	الصفحة
الأمر الثالث ، في القدم والحدوث	١٢٩
المرحلة العاشرة في الأعراض وخواصها	١٣١
الفصل الأول ـ في انها منحصرة	١٣١
الفصل الثاني ـ في قسمة الكم	١٣١
من خواصه قبول المساواة وعدمها والقسمة	١٣٢
انواع المتصل القار قد تكون تعليمية	١٣٢
كل واحد من السطح والخط والزمان اعراض	١٣٣
ليست الاطراف اعداماً	١٣٣
الفصل الثالث ـ الكيف	١٣٤
الفصل الرابع ـ في البحث عن المسموعات	١٣٦
الفصل الخامس ـ في البحث عن المبصرات	١٣٦
الفصل السادس ـ في القوة والفعل	١٣٧
الفصل السابع ـ في تقسيم التغير	١٣٨
الفصل الثامن ـ في موضوع الحركة	١٣٩
الفصل التاسع ـ في تقسيم القوة المحركة	١٤١
الفصل العاشر ـ في الحركة الجوهرية	١٤٢
خاتمة : وفيها مسائل	١٤٥
المسألة الأولى ـ في حدوث الاجسام	١٤٥
المسألة الثانية ـ في ربط الحادث بالقديم	١٤٦
المسألة الثالثة في الزمان والأقوال فيه	١٤٦
المسألة الرابعة ـ في ما منه الحركة وما اليه الحركة	١٤٧
المسألة الخامسة ـ في حقيقة الآن وكيفية وجوده وعدمه	١٤٨
المسألة السادسة ـ في الأمور التي في الزمان	١٤٨
المسألة السابعة ـ في حقيقة السكون	١٤٩
المسألة الثامنة ـ في انقسام الحركة	١٥٠

الموضوع	الصفحة
في حقيقة السرعة والبطؤ	١٥١
المسألة التاسعة ـ في مبدأ الحركة	١٥١
انقسام الحركة الى توسطية وقطعية	١٥٢
المرحلة الحادية عشرة في العلم والعالم والمعلوم	١٥٣
المقصد الأول ـ في تعريف العلم	١٥٣
المقصد الثاني ـ في انقسام العلم	١٥٤
المقصد الثالث ـ في انواع الادراكات	١٥٦
المقصد الرابع ـ في اقسام التصديق والتصور	١٥٩
المقصد الخامس ـ في إن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول	١٦١
السوفسطائيون	١٦١
المقصد السادس ـ في العقل	١٦٣
الأمر الأول ـ في انواع التعقل	١٦٣
الأمر الثاني ـ في تفسير معاني العقل	١٦٣
الأمر الثالث ـ في مراتب العقل	١٦٤
الأمر الرابع ـ في أن كل مجرد عاقل	١٦٥
المقصد السابع ـ في مفيض هذه الصور	١٦٦
مبدأ العلوم كلها من عالم القدس	١٦٧
المرحلة الثانية عشر فيما يتعلق بالواجب تعالى	١٦٨
المقصد الأول ـ في اثبات ذاته تعالى	١٦٨
المقصد الثاني ـ في اثبات وحدانيته تعالى	١٧٠
المقصد الثالث ـ في صفات الله وفيه امور	١٨٤
الأول ـ صفاته تعالى وعظمته	١٧٤
الثاني ـ قصور الفكر	١٧٥
الثالث ـ طريق معرفة الصفات	١٧٦
عينية الصفات الكمالية	١٧٧

الموضوع	الصفحة
المقصد الرابع ـ في علمه تعالى	١٧٩
المقصد الخامس ـ في قدرته تعالى	١٨٣
المقصد السادس ـ في ارادته تعالى وكلامه	١٨٦
كيفية صدور الموجودات	١٨٩
العوالم الكلية	١٩١
الأمر الأول ـ في العقل والمثال والمادة	١٩١
الأمر الثاني ـ في العقول العرضية	١٩٤
الأمر الثالث ـ في العالم المادي	١٩٥
الأمر الرابع ـ في ان الله ليس بجسم	١٩٦
الأمر الخامس ـ في نفي الجهة عنه تعالى	١٩٧
الأمر إلسادس ـ في انه تعالى ليس له محلًا للحوادث	١٩٧
المقصد السابع ـ في النبوة العامة	١٩٨
الأمر الأول ـ في اثبات البرهان على الانبياء	١٩٨
الأمر الثاني ـ في نبوة نبينا محمد (ص)	٢٠٠
الأمر الثالث ـ يجب ان يكون النبي (ص) وأوصياءه معصومين	٢٠١
الأمر الرابع ـ في الأمامة	٢٠٢
المقصد الثامن ـ في المعاد الجسماني والروحاني	٢٠٢
الفهرس	٢٠٥